

Université de Montréal

**REPRÉSENTATIONS SOCIALES, ETHNICITÉ
ET STRATÉGIES IDENTITAIRES :
LE CAS DES FEMMES ARABES DU QUÉBEC**

par
Naïma Bendriss

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.) en sociologie

Août 2005



© Naima Bendriss, 2005

HM

15

V54

2005

V. 017

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires :
le cas des femmes arabes du Québec**

présentée par :

Naïma Bendriss

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Paul Sabourin
président-rapporteur

Marianne Kempeneers
directrice de thèse

Ratiba Hadj-Moussa
co-directrice

Marc-André Lessard
membre du jury

Marie-Blanche Tahon
examineur externe

Marie-Thérèse Chicha
Représentante du doyen de la FES

Sommaire

Cette thèse vise à examiner la manière dont les femmes arabes du Québec perçoivent les représentations sociales par lesquelles elles sont caractérisées dans la société, la manière dont elles réagissent et les types de stratégies identitaires elles mettent en œuvre pour gérer la situation.

Partant du présupposé que les représentations sociales que l'on a d'un groupe donné induisent les comportements, orientent les conduites et les pratiques et tendent à figer les relations dans un modèle déterminé à l'avance, j'ai cherché à examiner, à partir des témoignages de femmes arabes vivant au Québec, d'une part, les représentations sociales par lesquelles elles sont désignées dans la société québécoise et d'autre part, à cerner l'impact qu'elles ont sur leur quotidien. De là, postulant que ces femmes sont des actrices sociales qui cherchent à déconstruire les représentations stéréotypées qui les caractérisent et à négocier leur place dans l'espace social, j'ai tenté de repérer les différentes stratégies identitaires individuelles ou collectives qu'elles élaborent pour agir contre leur ethnicisation. Pour ce faire, j'ai utilisé une approche qualitative qui couple entrevues semi-dirigées et observation participante.

Parce que la dynamique qui m'intéresse se joue entre les femmes d'origine arabe, la société majoritaire et les membres d'autres collectivités dans le champ des représentations et des catégorisations sociales, mon effort de repérage théorique a porté sur les notions d'identité ethnique, de frontière ethnique et de stratégie identitaire. S'appuyant sur une approche constructiviste, cette étude confirme que l'identité procède par juxtaposition : l'identité de toutes les informatrices est complexe, plurielle et ne se hiérarchise jamais de la même manière. Ainsi, elle conforte l'idée qu'il n'est pas possible d'*essentialiser* les identités; que les identités sont multidimensionnelles et qu'elles sont perpétuellement en interaction avec leur environnement social, juridique, culturel et politique.

Il existe divers discours ethnicisants sur les femmes arabes au Québec qui renvoient à différents niveaux de représentations identitaires. La prégnance et la récurrence de ces représentations conduisent à une dissémination de celles-ci dans l'espace social et elles finissent par être intégrées et adoptées par différents systèmes et acteurs sociaux. Le marquage identitaire des femmes arabes procède à une catégorisation sociale et ethnique de celles-ci dans l'espace social, les fait diverger des attentes sociales, rend précise leur identification et les assigne à une frontière en marge de la société. Aux prises avec ce marquage, les femmes arabes stigmatisées connaissent leur différence et sont conscientes des enjeux actuels que leur mise en discours sous-tend.

Mots-clés : représentations sociales, ethnicité, identité ethnique, marquage identitaire, frontière ethnique, stratégie identitaire.

Abstract

This dissertation aims at examining the way Arab women in Quebec perceive the social representations by which they are characterized in society, the manner in which they react, and the type of identity strategies which they put in place to manage the situation.

Building on the presupposition that the social representations we have of a given group induce attitudes, guide behaviors and practices and fix relations in a pre-determined model, I sought, based on stories of Arab women living in Quebec, to examine, on the one hand, the social representations by which they are designated in the Quebec society and, on the other, to identify the impact these representations have on their daily lives. Then, postulating that these women are social actors who seek to deconstruct the stereotypical representations that characterize them and to negotiate their place in the social sphere, I attempted to locate the various individual and collective identity strategies that they elaborate in order to act against their ethnicisation. To this end, I used a qualitative approach, which uses both semi-directed interviews and participant observation.

Given the fact that the dynamic that interests me is played out between women from Arab origins, the majority society and members of other communities in the field of social representations and categorizations, my survey of the theoretical literature bears on the notions of ethnic identity, ethnic boundaries and identity strategies. Basing itself on a constructivist approach, this study confirms that identity proceeds through juxtaposition: the identities of respondents are complex, plural and are never organized in the same hierarchical order. These findings lend support to the idea that we can not essentialize identities, that these are multidimensional and that they interact continually with their social, legal, cultural and political environment.

There are various ethnicizing discourses on Arab women in Quebec that relate back to different levels of identity representations. The persistence and recurrence of these representations result in their dissemination in the social space and in being integrated and adopted by various social systems and actors. The marking of Arab women's identity carries out their social and ethnic categorization in the social sphere, diverges them from social expectations, makes their identification precise and assigns to them a boundary on the margin of society. In their fight against this marking, stigmatized Arab women are aware of their difference as well as of the current stakes that their discursive construction underlies.

Key words: social representations, ethnicity, ethnic identity, identity marking, ethnic boundaries, identity strategies.

Table des matières

Sommaire	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Liste des abréviations	vii
Remerciements	ix
Introduction générale	1
Définition de l'objet d'étude	5
Structure de la thèse.....	8
Chapitre I	
Le cadre théorique : Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires.....	9
1.1 Les théories générales des représentations sociales	10
1.1.1 Approches théoriques de la notion de représentation sociale.....	12
1.1.1.1 L'approche objectiviste.....	12
1.1.1.2 L'approche constructiviste.....	13
1.1.2 Les éléments clés de la notion de représentation sociale.....	13
1.1.3 Les fonctions des représentations sociales.....	14
1.1.3.1 Les fonctions de savoir ou fonctions cognitives	15
1.1.3.2 Les fonctions de construction et d'interprétation de la réalité.....	15
1.1.3.3 Les fonctions identitaires	15
1.1.3.4 Les fonctions d'orientation.....	16
1.1.3.5 Les fonctions de justification.....	16
1.1.4 Organisation et structure des représentations sociales	17
1.1.4.1 Le noyau central	17
1.1.4.2 Les schèmes périphériques	18
1.1.5 Les processus des représentations sociales	19
1.1.5.1 L'émergence.....	19
1.1.5.2 Le dépassement des contraintes.....	20
1.1.5.2.1 L'analogie.....	20
1.1.5.2.2 La compensation.....	20
1.1.6 Les processus psychosociologiques d'élaboration	21
1.1.6.1 L'objectivation.....	21
1.1.6.2 L'ancrage.....	22
1.1.7 Les représentations sociales et les pratiques sociales	22
1.1.8 La structuration cognitive des représentations entre groupes	25
1.1.9 La représentation sociale dans l'interaction des groupes	26
1.1.10 Pertinence des théories des représentations sociales	28
1.2 Ethnicité, identité ethnique, frontière ethnique et stratégie identitaire.....	30
1.2.1 L'ethnicité.....	30
1.2.2 L'identité ethnique.....	35
1.2.3 Les frontières ethniques.....	43
1.2.4 Les stratégies identitaires.....	47
1.2.4.1 La notion de stratégie identitaire	49
1.2.4.2 Stratégies identitaires et minorités.....	52
Conclusion	57

Chapitre II

L'approche méthodologique.....	64
2.1 La cueillette de données principales	65
2.1.1 Les entretiens	65
2.1.1.1 Les critères de sélection des répondantes.....	68
2.1.1.2 La méthode de recrutement des répondantes	73
2.1.2 L'observation générale et l'observation participante	73
2.2 Le repérage de données contextuelles	81
2.2.1 Les discours médiatiques.....	81
2.2.2 Les récits de voyage et les romans littéraires.....	83
2.3 Les méthodes d'analyse	83
2.3.1 Les entretiens	83
2.3.2 L'observation générale et l'observation participante	85
2.3.3 Les discours médiatiques.....	86
2.3.4 Les récits de voyage et les romans littéraires.....	87
Conclusion	87

Chapitre III

L'identité arabe	89
3.1 Les différentes catégories identitaires arabes du Canada.....	90
3.2 L'identité arabe : une construction politique.....	94
3.3 L'identité arabe en contexte canadien	99
3.3.1 L'Arabe comme Autre et ses autres en contexte diasporique	103
3.3.2 Nouveaux espaces identitaires, nouvelles frontières	106
3.4 L'affirmation identitaire arabe	109
3.5 La représentation de l'Arabe au Canada de la fin du XIX ^e à la moitié du XX ^e siècles	116
3.5.1 L'impact des idéologies orientaliste et sioniste sur les Canadiens d'ascendance arabe.....	119
3.5.2 Les stratégies identitaires élaborées par les Arabes de la première vague	124
3.6 La représentation figurative de l'Arabe au Canada-français de la fin du XIX ^e à la moitié du XX ^e siècles	127
Conclusion	140

Chapitre IV

La production de l'ethnicité arabe au Québec	142
4.1 L'émergence de l'ethnicité arabe au Québec	143
4.1.1 Le mode de représentation identitaire de l'Arabe à travers des signifiants spécifiques.....	146
4.1.1.1 Le signifiant hijab dans la représentation du signe arabe/musulmane	151
4.1.1.1.1 Médiatisation et représentation du hijab au Québec.....	153
4.1.1.1.2 Le hijab, un marqueur identitaire qui fait recette	159
4.1.1.2 Le signifiant jihad dans la représentation de l'Arabe/musulman	160
4.1.2 Processus de fabrication d'une nouvelle figure ethnicisée : la femme arabe	165
4.1.2.1 Fabrication sociale de la catégorie « femme arabe » par rapport à celle d'« homme arabe »	169
4.1.2.2 Les catégories « femme arabe » et « homme arabe »	169
4.1.2.3 La catégorie « femme arabe » par rapport à la catégorie « femme québécoise francophone »	173
Conclusion	180

Chapitre V

Analyse des processus d'affirmation et d'assignation identitaires185

5.1 Trajectoires migratoires, trajectoires multiples	187
5.1.1 Motifs de départ	188
5.1.2 Le choix du Canada et du Québec.....	198
5.1.3 Connaissance préalable du Canada et du Québec.....	200
5.1.4 Attentes et perceptions du Canada et du Québec.....	202
5.1.5 L'établissement et l'insertion post-migratoires	203
5.1.5.1 Les barrières systémiques	208
5.1.5.2 Une précarisation du niveau de vie.....	211
5.1.5.3 Séparation des familles	213
5.1.5.4 L'impact social et psychologique	215
5.1.5.5 Au moins les enfants y gagnent	217
5.1.5.6 L'insertion par le bénévolat	219
5.1.6 La représentation stéréotypée des Arabes : un obstacle supplémentaire	221
5.1.6.1 Prise de conscience des représentations sociales et constat de leur évolution.....	222
5.6.1.1.1 Les immigrantes arabes d'établissement récent	222
5.6.1.1.2 Les immigrantes de longue date et les femmes issues de l'immigration.....	227
5.2 Identités exprimées, identité imposée.....	231
5.2.1 Appartenances et identifications sociales : construire l'identité en situation d'immigration.....	231
5.2.2 L'identité imposée	261
5.2.2.1 La femme arabe comme produit d'une culture de soumission	262
5.2.2.2 La femme voilée.....	268
5.2.2.3 La femme battue.....	274
5.2.2.4 La « oui mais toi t'es pas comme les autres » : une catégorie dans la catégorie	280
5.2.3 L'impact des représentations sociales sur le quotidien des femmes	290
5.2.3.1 Dans les transports en commun	292
5.2.3.2 Dans l'espace scolaire et universitaire.....	296
5.2.3.3 Dans le travail.....	302
5.2.3.4 Dans le système judiciaire	307
Conclusion	314

Chapitre VI

Analyse des stratégies identitaires.....319

6.1 Réactions des femmes face à leur ethnicisation	322
6.1.1 Les femmes arabes : des immigrantes indignées.....	322
6.1.2 Le devoir d'agir : une tâche parfois lourde	326
6.2 Les différentes stratégies identitaires élaborées par les répondantes.....	332
6.2.1 Les stratégies individuelles.....	333
6.2.1.1 La stratégie du contournement ou d'évitement du stigmate	333
6.2.1.2 La stratégie de l'image publique soignée	339
6.2.1.3 La stratégie d'action ou d'affirmation identitaire	346
6.2.2 Les stratégies collectives	355
6.2.2.1 La conférence : Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness Among Arab Women in North America	357
6.2.2.2 L'exposition : Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes canadiens d'origine arabe.....	369
6.2.2.3 Le défilé de costumes traditionnels : <i>Shahrazad, Mille et Une Nuits Arabes</i>	384
6.2.3 Bilan des stratégies identitaires	393

6.3 Les aspirations, les revendications et les recommandations exprimées par les femmes	394
6.3.1 L'éducation	395
6.3.2 Les médias.....	397
6.3.3 Les milieux académiques.....	401
6.3.4 La participation politique et civique.....	404
6.3.5 Les groupes de femmes	405
6.3.6 Les communautés et associations arabes et musulmanes	407
6.3.7 L'ensemble de la société.....	410
Conclusion	412
CONCLUSION GÉNÉRALE	418
BIBLIOGRAPHIE	428
ANNEXES.....	456
ANNEXE 1 : Bref portrait des femmes interviewées	457
1.1 Les informatrices-clés.....	457
1.2 Les répondantes.....	459
ANNEXE 2 : Tableaux de la répartition des répondantes et informatrices-clés selon des variables socio-démographiques	469
ANNEXE 3 : Questionnaire.....	473
ANNEXE 4 : Données statistiques sur la population canado-arabe	486
ANNEXE 5 : Quelques listes d'attributs sémiologiques associés au terme « arabe » recueillies lors de séances de formation que je donne à différents publics québécois francophones	489
ANNEXE 6 : Images représentant les femmes arabes	498

Liste des abréviations

ADC	American-Arab Anti Discrimination Committee
CAF	Canadian-Arab Federation/Fédération canado-arabe
IMA	Institut du Monde arabe
MAP	Medical Aid for Palestine/Aide Médicale à la Palestine
MCA	La Maison de la Culture Arabe
SPHR	Solidarity for Palestinian Human Rights
NCCAR	National Council on Canado-Arab Relations
UQAM	Université du Québec à Montréal

*Je dédie cette thèse à mes parents,
Hamid Bendriss et Khadija Bengamra,
ainsi qu'à Imran Kamil, mon fils.*

Remerciements

Je voudrais ici exprimer ma profonde reconnaissance à ma directrice de thèse, Madame Marianne Kempeneers pour le précieux appui et la confiance qu'elle m'a accordés. Grâce à ses qualités pédagogiques et humaines, elle a su m'aider à cheminer tout au long de cette recherche.

Ma reconnaissance va aussi à ma co-directrice Madame Ratiba Hadj-Moussa qui malgré la distance m'a guidée dans mon travail par ses conseils judicieux, ses commentaires et suggestions.

Je désire également remercier Monsieur Marc-André Lessard pour son écoute hors-pair. Il a su formuler des critiques constructives sur mon travail, lesquels m'ont permis d'en améliorer la qualité. M. Lessard avait été, il y a 15 ans, directeur d'une autre thèse que je rédigeais à l'Université Laval et je lui sais gré d'avoir accepté de m'apporter son aide pour la présente.

Comment rendre compte de ma gratitude envers les femmes qui ont participé à la réalisation de cette thèse en me faisant part en toute confiance d'un bout de leur trajectoire de vie. Rien n'aurait été possible sans elles.

Je ne saurais terminer sans remercier mes amis Raymond Legault et Rachad Antonius pour le soutien moral et technique qu'ils m'ont apporté durant la rédaction de cette thèse.



Introduction générale

Cette thèse vise à appréhender la manière dont les femmes arabes du Québec perçoivent les représentations sociales qui leur sont associées dans le quotidien, représentations auxquelles elles réagissent et à partir desquelles elles élaborent diverses stratégies identitaires. Ces représentations que l'on a des Arabes dans la société canadienne et québécoise participent d'un univers en construction depuis plus d'un siècle. Une mise en perspective historique est donc indispensable pour comprendre la situation actuelle. De plus, ces représentations sociales ne sont pas le fait seulement des personnes que côtoient les femmes arabes mais sont largement présentes dans la société et exprimées dans les médias, la publicité, les milieux académique et politique, etc. Ainsi, en plus d'une mise en perspective historique, la prise en compte de ce contexte médiatique et sociopolitique actuel s'impose.

La présence arabe au Canada remonte au XIX^e siècle, les premiers immigrants étant arrivés dans les années 1880. Les contingents qui se sont succédés depuis ont varié selon l'origine et les caractéristiques sociales (nationalité, religion, classe, éducation, formation professionnelle, etc.). Cela s'est traduit par l'établissement de multiples communautés et une grande diversité de modes d'intégration. Le Québec se distingue par une forte augmentation du nombre des arrivants des pays arabes depuis les années 1980 et par le développement récent de la « proximité consciente » d'une nouvelle altérité. Malheureusement, il existe peu de travaux sur les communautés arabes du Québec. Aussi m'appuierai-je ici sur la documentation pancanadienne. Quant aux études sur les représentations et catégorisations sociales des Arabes, sur le processus d'ethnisation dont ils sont l'objet, sur leurs perceptions de leur marquage identitaire et sur leurs stratégies identitaires, elles sont rares au Canada comme au Québec.

Les représentations sociales des Arabes au Canada se sont construites dans la foulée du courant orientaliste européen puis sous l'influence des expériences américaines. Ce travail s'attache ainsi aux particularités de la situation des Arabes au Québec à travers deux phénomènes : 1/ la reproduction de la tradition discursive orientaliste européenne, observable par exemple dans les récits de voyage en Terre-Sainte de membres de l'Église catholique québécoise; 2/ l'émergence récente d'une ethnisation des Arabes qui prend place dans l'élaboration de discours politiques, médiatiques, littéraires et populaires de type néo-orientaliste.

Mon intérêt pour ces questions s'inscrit dans la mouvance de l'attention accrue accordée aux femmes arabes et musulmanes dans l'actualité, aussi bien au Québec que partout ailleurs dans les sociétés occidentales, et dans celle de la production d'un discours identitaire qui définit leur place dans les sociétés d'accueil. D'un point de vue scientifique, il s'inscrit également dans les débats et théorisations suscités par le concept d'ethnicité dans le champ des études interethniques, ainsi que dans la réflexion sur les enjeux identitaires liés à cette question.

L'ethnicité renvoie à des catégories sociales et culturelles par lesquelles sont identifiés, désignés et différenciés les individus dans l'environnement social. Ces catégories de désignations sont elles-mêmes structurées par des représentations sociales, soit des ensembles organisés de cognitions relatives à des traits que partagent ou revendiquent les membres d'un groupe donné ou par lesquels ils sont caractérisés. Dans la pratique, les représentations sociales viennent fixer les catégories et organiser les rapports sociaux entre groupes majoritaires et groupes minoritaires, entre le « nous » national et le « eux » ethnique. Selon les groupes auxquels elles se rapportent, les représentations sociales peuvent traduire des écarts ou des rapprochements plus ou moins grands entre ceux-ci et la société majoritaire.

Depuis les années 1980, les Arabes et plus particulièrement les femmes arabes constituent un objet d'étude privilégié pour examiner le type de relations sociales qui se nouent entre un groupe de femmes minoritaire dit ethnique et un groupe majoritaire dit national. C'est précisément l'identité de la « femme arabe » construite dans les interactions dynamiques, souvent oppositionnelles, entre ces deux groupes qui est au cœur de cette étude. Deux processus sont à l'œuvre dans cette dynamique : d'une part, le pouvoir des uns de nommer, d'identifier et de catégoriser et d'autre part, la volonté des autres de renverser les attributs ethniques qui servent à les caractériser. Je propose donc ici une approche qui met l'accent sur la dynamique autour de la déconstruction/reconstruction de l'identité des femmes arabes mais aussi des Arabes en général.

C'est dans la production et la définition des représentations et des catégorisations sociales qu'un groupe s'attribue et par celles par lesquelles il désigne l'autre, qu'il est possible de comprendre les phénomènes de relations entre deux groupes, puisque l'existence de l'un et

la réalité de l'autre sont attestées par ces attributions et ces désignations. Ce qui signifie que le « Nous » se construit toujours en fonction et souvent en opposition à un « Eux », et que l'identité ethnique ne peut se concevoir que comme représentation consciente dans un champ sémantique où interagissent des systèmes d'oppositions.

Reprenant à mon compte les perspectives théoriques développées entre autres par Barth, Poutignat et Streiff-Fenart et Martiniello, je tente ici de comprendre les formes que prend l'ethnicité arabe au Québec, ceci à partir de l'examen des représentations sociales telles que retraduites dans le discours des femmes arabes. On connaît les représentations souvent caricaturales associées aux Arabes dans certains discours. D'une part, l'« homme arabe » est représenté comme l'incarnation d'une violence extrême aussi bien dans les sphères privée que publique. Il est perçu comme guerrier, terroriste, fanatique, fou d'Allah et martyr, décrit comme dominateur et oppressif des femmes de sa famille, sur lesquelles il a droit de vie ou de mort. D'autre part, la « femme arabe » est dépeinte comme soumise, servile, résignée, sans voix ni droits, comme victime de multiples façons : d'une société patriarcale coercitive, d'une culture totalisante et oppressive, d'une religion rétrograde et intolérante et, surtout, des hommes de sa famille. Ces deux représentations qui mettent en opposition la figure de la « femme arabe » victime et celle de l'« homme arabe » bourreau placent la « femme arabe » comme « l'Autre de l'Autre » selon l'expression d'Anouar Abdelmalek (1963 :108). La « femme arabe » devient alors la femme de l'Autre, traditionnelle, dominée et arriérée. Par ailleurs, la mise en discours de l'identité féminine arabe paraît construite en opposition à une autre entité identitaire à qui elle sert d'antithèse, la « femme québécoise », décrite comme moderne, émancipée et évoluée.

Mais la réalité est complexe et il existe divers discours sur les femmes arabes au Québec donnant lieu à des ensembles de représentations sociales. La prégnance et la récurrence de ces représentations favorisent leur dissémination dans l'espace social où elles finissent par être intégrées dans différents systèmes sociaux et adoptées par divers acteurs. Si ces représentations sociales ne sont nullement hégémoniques, elles rencontrent toutefois un accueil favorable chez une partie de la population et peuvent se traduire par des attitudes et des comportements envers les femmes arabes guidés par un schéma explicatif et interprétatif ethnicisant qui réduit les individualités à une identité collective indifférenciée. C'est ce processus que cette thèse se propose d'explorer.

Plusieurs avenues s'offraient pour appréhender cet objet de recherche. J'aurais pu faire une analyse de contenu du discours médiatique, féministe ou littéraire construit au Québec sur les femmes arabes. J'aurais pu également procéder à une enquête de terrain auprès d'un échantillon de la population québécoise, sur la manière dont celle-ci se représente les femmes arabes. J'ai privilégié une toute autre approche qui consiste à me placer du point de vue des femmes arabes elles-mêmes et à examiner la manière dont elles se sentent représentées et identifiées dans la société majoritaire, l'impact que ces représentations ont sur leur vie quotidienne et les stratégies identitaires qu'elles mettent en œuvre pour gérer cette situation. Mon travail n'est pas sans lien avec d'autres études qui se sont intéressées à la problématique des représentations sociales des femmes arabes, mais je voulais, en empruntant une avenue nouvelle, accorder la parole aux femmes. C'est à partir de leurs témoignages sur leurs expériences de vie que je cherche, d'une part, à repérer la manière dont ce groupe de femmes en tant que réalité construite parle de lui-même en rapport et en opposition à ceux qui les regardent; d'autre part, à comprendre la nature des rapports sociaux entre groupes majoritaires et minoritaires, en l'occurrence les rapports de frontières ethniques dans un contexte bien précis, celui du Québec.

Des clichés préétablis nous empêchent trop souvent de prêter une oreille attentive à ce que les femmes arabes disent et se disent au sujet de leurs expériences à la croisée de leur identité de femme et d'immigrante (ou de descendante d'immigrants) et de comprendre comment elles s'engagent pour devenir sujets. C'est précisément au décryptage de ces configurations d'images et d'idées que s'emploie cette étude, en rendant audibles les revendications de ces femmes et visibles leurs actions.

Définition de l'objet d'étude

La présente étude s'articule donc autour de deux questionnements qui constituent les deux axes de ma problématique de recherche et qui concernent d'une part, la manière dont les femmes arabes se sentent représentées dans la société québécoise et, d'autre part, les stratégies identitaires qu'elles mettent en œuvre pour déconstruire l'identité imposée. Je m'appuie sur un point de vue soutenu dans le champ des études ethniques selon lequel, dans une situation de rapport majoritaire/minoritaire, les représentations construites du groupe minoritaire sont généralement dévalorisantes et déterminent la catégorie qui le fixe

dans l'espace social, érigeant ainsi une frontière entre lui et le reste de la société et justifiant par le fait même des comportements de domination et un traitement différentiel et inégalitaire à son endroit.

M'inscrivant dans une perspective résolument relationnelle et constructiviste, je pose comme premier postulat que les représentations sociales que l'on a des femmes arabes, ainsi que les catégorisations sociales dont elles sont l'objet, ont un impact sur leur vie et contribuent à les placer dans une position de marginalité. De là, je tente de comprendre comment ces représentations interfèrent dans le quotidien de ces femmes et comment elles affectent les relations sociales que ces femmes établissent avec des individus, des groupes et des institutions dans la société majoritaire. M'intéresser aux représentations sociales pour en mesurer le poids et l'influence m'a semblé pertinent pour comprendre la nature et la dynamique des rapports de frontières ethniques entre les femmes arabes et le groupe majoritaire.

Je m'appuie sur un deuxième postulat, à savoir que les femmes arabes sont conscientes ou prennent conscience des représentations sociales qui leur sont associées et de la différence qui les marque dès lors par rapport aux autres femmes, notamment les femmes québécoises francophones.

Enfin, en troisième postulat, j'avance que les femmes arabes sont activement engagées dans la déconstruction d'une identité attribuée et la construction d'une identité revendiquée en se constituant en sujets et en mettant en œuvre des stratégies individuelles et collectives pour y parvenir. De là, je cherche à examiner la nature de ces stratégies, à cerner les espaces, les moments, les conditions de leur développement, les contraintes qu'elles subissent et la place que négocient ces femmes dans la société. En somme, j'explore la façon dont ces femmes vivent l'expérience de la différence et comment elle tentent de surmonter cette situation.

Ces postulats impliquent que j'envisage les représentations sociales comme une variable qui non seulement définit l'identité des femmes arabes, mais les situe en même temps par rapport à des catégories sociales spécifiques. Ainsi, en plaçant les femmes arabes dans une catégorie minoritaire de par le sexe et l'ethnie, les représentations sociales installent une frontière tant par rapport aux hommes arabes que par rapport aux femmes québécoises

francophones et renforcent une dichotomie entre les différentes unités identitaires. Ces couples d'opposés se fondent sur un dualisme qui structure une hiérarchie entre ces entités : d'une part, le couple « femmes arabes victimes impuissantes »/« hommes arabes violents et brutaux » par essence et d'autre part, le couple « femmes arabes soumises, aliénées, arriérées »/« femmes québécoises francophones, libérées, émancipées, modernes » par culture. La distinction femmes arabes/femmes québécoises francophones s'inscrit dans une autre, plus large, qui oppose sociétés arabes/sociétés occidentales et qui prend elle-même sa source dans le rapport historique Orient-Occident.

En résumé, les principales questions soulevées dans cette thèse sont :

- Quelles formes revêtent, dans le discours des femmes arabes du Québec, les représentations sociales par lesquelles elles se sentent caractérisées? De quelle façon les expriment-elles et les formulent-elles?
- Quel impact ont ces représentations sur leur vie, dans quelle mesure interfèrent-elles dans les différentes sphères de leur quotidien : travail, études, services publics et sociaux, école, voisinage, etc?
- Comment y réagissent les femmes arabes?
- Quelles stratégies identitaires celles-ci mettent-elles en œuvre en réponse aux processus de leur ethnicisation, de leur assignation (« labelling ») et de leur différenciation?
- Quelle est la nature des négociations qui se jouent autour de la lutte entre la déconstruction de l'identité assignée et la construction de l'identité revendiquée?

Répondre à ces questions vise à mieux comprendre l'expérience des femmes arabes du Québec impliquées dans un processus de déconstruction de l'identité ethnicisée qui leur est assignée. Tel est l'objectif principal de cette thèse. Contrairement aux nombreux travaux qui se situent dans le champ des études ethniques et qui s'intéressent à la production et au maintien de l'identité de même qu'aux stratégies d'identification en situation de diaspora, ma thèse se propose d'explorer un terrain nouveau, celui de l'engagement des femmes arabes du Québec dans la remise en question des discours producteurs d'identité qui les

ethnicient et dans leur tentative de s'attaquer à l'effet réducteur et homogénéisant qui fonde la stigmatisation attachée à « l'identité arabe ».

Structure de la thèse

La thèse compte six chapitres. Le premier chapitre consacré à une revue de la littérature des théories des représentations sociales, de l'ethnicité, de l'identité ethnique, des frontières ethniques et des stratégies identitaires. Il vise à dégager les principaux concepts et perspectives théoriques qui guident la construction et l'interprétation des données.

Le deuxième chapitre expose l'approche méthodologique retenue : on y présente, dans un premier temps, le corpus de données principales, constitué d'une enquête qualitative auprès d'un échantillon de 35 femmes ainsi que d'une observation participante de trois événements spéciaux dans lesquels des femmes d'origine arabe ont joué un rôle important dans la déconstruction des représentations associées aux Arabes. Un autre type d'entretien a été conduit avec chacune des responsables de ces événements considérées ici comme des informatrices-clés. Dans un deuxième temps, on fait état de données contextuelles qui ont été utilisées en complément à ces données principales et qui consistent en une revue de littérature de récits de voyage, de romans littéraires et d'articles de revues produits sur les Arabes et les musulmans.

Le chapitre 3, propose une réflexion sur la production sociale et politique et sur l'affirmation de l'identité arabe dans le contexte canadien. J'y examine ensuite, à partir d'une revue de la littérature et de résultats d'observations personnelles, la représentation de l'Arabe/Oriental au Canada de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles et les conditions dans lesquelles celle-ci émerge dans l'espace social québécois à la fin du XIX^e siècle.

Le quatrième chapitre envisage l'émergence de l'ethnisation des Arabes dans sa forme et son caractère modernes. Je m'y interroge en particulier sur l'ethnicité arabe comme rapport social, donc construit, et sur les enjeux idéologiques et politiques sous-jacents à cette construction. Des textes littéraires et journalistiques constituent le matériau principal de ce chapitre.

Enfin, les chapitres 5 et 6 sont consacrés à l'analyse et l'interprétation des données recueillies lors de l'enquête principale.

Chapitre I

Le cadre théorique :

Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires

Cette thèse cherche à comprendre le type de rapports de frontières interethniques qui structurent les relations entre les femmes arabes et le groupe majoritaire. L'identité étant abordée ici comme un processus de construction sociale et historique dont les contours sont déterminés par la frontière ethnique, il s'agit d'analyser le processus de négociation de celle-ci entre un groupe minoritaire et un groupe majoritaire. C'est donc vers le champ des études ethniques que je me suis tournée pour chercher les outils conceptuels susceptibles de me permettre de cerner mon objet d'étude.

Toutefois comme je me place du point de vue des femmes arabes sur la manière dont elles identifient elles-mêmes les représentations sociales par lesquelles elles se voient assignées à une catégorie identitaire, un détour par le champ des représentations sociales était nécessaire pour étudier la notion de « représentation sociale » et plus particulièrement ses fonctions, son organisation interne, sa structure et ses processus et le lien existant entre représentations sociales et pratiques sociales.

Dans ce chapitre seront présentées les théories entourant les notions choisies comme repères conceptuels et théoriques.

1.1 Les théories générales des représentations sociales

L'environnement dans lequel nous évoluons et que nous partageons avec d'autres est composé d'objets et de personnes, il est porteur d'événements et donne lieu à des représentations multiples. Afin de mieux cerner le monde qui nous entoure et nous situer dans et par rapport à lui, nous en construisons des représentations. Elles nous servent de points de repères et de guides dans la manière de nommer, de définir et d'interpréter les différents aspects de notre réalité quotidienne et nous permettent de donner un sens et une signification aux choses qui nous entourent, sens et significations que nous partageons avec certains mais qui nous confrontent à d'autres. En somme elles nous empêchent de nous retrouver dans un vide social. Les représentations occupent donc une place centrale dans l'interaction sociale, ce qui en fait une porte d'entrée cruciale pour aborder l'univers des femmes arabes dans la société québécoise.

La théorie des représentations s'est développée autour de deux pôles, le psychologique et le sociologique, d'où la distinction entre représentations et représentations sociales. Étant donné l'objet de ma recherche, j'insisterai davantage sur le second.

C'est à Durkheim que nous devons le concept de « représentations collectives » qu'il a tenté de constituer en objet d'étude autonome. Dans son article intitulé « Représentations individuelles et représentations collectives », il s'est attaché à démontrer que les faits sociaux existent bel et bien comme phénomènes autonomes. Il voulait alors distinguer la pensée collective de la pensée individuelle. Pour Durkheim, les représentations individuelles sont des images mentales abstraites indépendantes du fonctionnement organique du cerveau même si elles existent grâce à l'activité du cerveau. Elles se constituent de façon autonome à partir des faits individuels. Cependant, affirme-t-il, si elles structurent les représentations et les comportements individuels, elles sont élaborées collectivement, ce qui assure « la primauté du social sur l'individu » car elles sont plus stables. (1967 : 325)

Par ailleurs, Durkheim souligne l'aspect logique et rationnel des représentations collectives qui reflètent l'expérience du réel, mais il est conscient toutefois de leur aspect idéal :

« Il n'y a peut-être pas de représentation collective qui, en un sens, ne soit délirante; les croyances religieuses ne sont qu'un cas particulier d'une loi générale. Le milieu social tout entier nous apparaît comme peuplé de forces qui, en réalité, n'existent que dans notre esprit. » (idem)

Reprise par plusieurs auteurs d'orientations différentes, la notion de « représentation collective » a évolué vers celle de « représentation sociale ». Voici comment la définit Doise.

« La représentation sociale est une instance intermédiaire entre concept et perception; qu'elle se situe sur des dimensions d'attitudes, d'informations et d'images; qu'elle contribue à la formation des conduites et à l'orientation des communications sociales; qu'elle aboutit à des processus d'objectivation, de classification et d'ancrage; qu'elle se caractérise par une focalisation sur une relation sociale et une pression à l'inférence; et surtout qu'elle s'élabore dans différentes modalités de communication : la diffusion, la propagation et la propagande. » (Doise, 1986 : 82)

La pluralité de disciplines, d'approches et de significations que la notion de représentation sociale embrasse lui procure le pouvoir d'articuler différents systèmes explicatifs (idem : 83). C'est ce que je veux explorer en considérant les grandes approches théoriques par

lesquelles a été appréhendée la notion de représentation sociale et la pertinence de celle-ci pour ma recherche. Je retiendrai comme point de départ la définition suivante.

« C'est une forme de connaissance élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social... Ces représentations sociales en tant que systèmes d'interprétation régissent notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. » (Jodelet, 1997 : 53)

1.1.1 Approches théoriques de la notion de représentation sociale

La théorie de la représentation sociale est redevable à trois disciplines : la psychologie, la psychologie sociale et la sociologie, cette dernière s'étant largement inspirée des psychologues sociaux notamment de Serge Moscovici, Claudine Herzlich et Denise Jodelet tout en l'appliquant à des champs différents.

Chacune de ces disciplines a contribué à deux principales approches que sont l'approche objectiviste et l'approche constructiviste. L'approche constructiviste m'intéresse tout particulièrement parce qu'elle correspond à celle adoptée dans le champ des études ethniques tel que nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre théorique.

Les études des représentations sociales ont été marquées par deux approches scientifiques très différentes, l'objectiviste et la constructiviste, que je présente ici sans en faire l'histoire.

1.1.1.1 L'approche objectiviste

Aussi bien en psychologie que dans les sciences sociales, le développement théorique du concept de représentation sociale s'est longtemps heurté à un blocage majeur : la psychologie, qui connaissait alors une dominance du courant behavioriste qui reposait sur le paradigme "stimulus-réponse", ne considérait comme objet d'études que les comportements manifestes c'est-à-dire directement observables, tels que les réponses motrices ou verbales. Ce courant objectiviste ne reconnaissait, en revanche, aucune légitimité aux phénomènes mentaux du fait de leur caractère latent et implicite. Il opérait une nette distinction entre le sujet et l'objet, une séparation entre l'univers extérieur et l'univers intérieur de l'individu ou du groupe. Par ailleurs, les sciences sociales, dominées par le courant marxiste et sa conception mécanique des rapports entre infra- et super-

structures, s'opposaient aux études sur les représentations à qui elles reprochaient son idéalisme. (Herzlich, 1972 : 304; Jodelet, 1997 : 47)

1.1.1.2 L'approche constructiviste

Le courant constructiviste est apparu plus tard en psychologie sociale et a permis le développement d'une nouvelle approche. Les théories de la représentation sociale ne feront dès lors plus de dissociation entre le stimulus et la réponse qui, selon l'approche constructiviste, se forment ensemble : la réponse est d'une certaine façon à l'origine du stimulus, et le détermine en grande partie (Abric, 1994 : 12). Cette théorie ne reconnaît pas de rupture entre les univers intérieur et extérieur de l'individu ou du groupe et ne marque pas de distinction entre le sujet et l'objet. L'objet n'existe pas en lui-même mais pour et par rapport à un individu ou à un groupe. Il est le fruit de la relation sujet-objet qui détermine l'objet. Cette relation avec l'objet, nous dit Moscovici « ...est une partie intrinsèque du lien social et elle doit donc être interprétée dans ce cadre » (Moscovici, 1986 : 71). C'est ce qui donne à la représentation son caractère social. Somme toute, le courant constructiviste montre comment les processus de construction cognitive des individus sont marqués par leur dynamique sociale et c'est dans cette optique qu'il a contribué au développement de nombreux travaux en sciences sociales et humaines. Avec l'approche constructiviste, la notion de représentation sociale allait connaître une grande vitalité scientifique. En témoigne l'important inventaire dressé par Denise Jodelet (1997) sur les études consacrées au concept de représentation sociale.

1.1.2 Les éléments clés de la notion de représentation sociale

La notion de représentation sociale a eu peu d'échos jusqu'en 1961 lorsque Serge Moscovici l'a précisée et lui a donné un nouveau statut, notamment dans son ouvrage intitulé *La psychanalyse, son image et son public* (1961) qui porte sur l'analyse de la représentation sociale de la psychanalyse et qui a longtemps été une référence de base dans ce domaine, puisqu'il a représenté « la tentative la plus importante d'élaboration du concept » (Herzlich, 1972). C'est surtout dans le domaine de la psychologie de la vie sociale que se situe le champ des représentations sociales, lequel a pour objet la connaissance du sens commun. Les chercheurs s'interrogent sur deux questions principales : ils cherchent à connaître,

d'une part, la manière dont se produit ce type de connaissances de même que ses caractéristiques, et, d'autre part, les processus qu'il implique et ses propriétés structurelles. (Elejabarrieta, 1996 : 227)

La psychologie sociale, discipline passerelle entre la psychologie et la sociologie, explore des champs d'étude aussi diversifiés que les opinions, les attitudes, les prises de décision, les dynamiques d'influence sociale, la dynamique de groupe, le processus d'attribution, le processus d'équilibre cognitif, la psychologie de la vie sociale, etc. (Moscovici, 1972; Doise et Palmonari, 1986). Dans cette perspective de diversité Doise et Palmonari soutiennent que:

« Toutes les interactions humaines, qu'elles se vérifient entre deux individus ou entre deux groupes, présupposent de telles représentations. C'est ce qui les rend spécifiques. Toujours et partout, lorsqu'on se rencontre, qu'on entre en contact avec des personnes, des choses, on véhicule certaines attentes, un certain contenu mental correspondant à des jugements et à une connaissance des groupes, des personnes et des choses en présence. Si l'on néglige cette réalité, on n'étudie que des échanges, des actions et des réactions élémentaires et pauvres. Si la psychologie sociale veut être ce qu'elle prétend, c'est-à-dire une science des interactions, elle doit poser, au centre de ses intérêts, les représentations sociales. » (idem :11)

De l'abondante littérature théorique sur la notion de représentation sociale, je retiens les éléments suivants qui me semblent d'un plus grand intérêt pour l'identification et la compréhension des représentations sociales dont les informatrices sont conscientes d'être l'objet et qu'elles repèrent dans les discours et dans les pratiques sociales. Il s'agit des fonctions des représentations sociales, de l'organisation et structure des représentations sociales, des processus dynamiques qui les caractérisent et enfin, de la relation entre représentations et pratiques sociales.

1.1.3 Les fonctions des représentations sociales

La représentation sociale se définit d'abord et avant tout par ses fonctions (Jodelet, 1997). Dans la dynamique des relations sociales et des pratiques, elle remplit cinq fonctions essentielles, à savoir des fonctions cognitives, des fonctions de construction et d'interprétation, des fonctions identitaires, des fonctions d'orientation et enfin, des fonctions de justification.

1.1.3.1 Les fonctions de savoir ou fonctions cognitives

Par ces fonctions, les représentations sociales permettent aux individus d'acquérir des connaissances, de les comprendre, de les assimiler, de les interpréter en fonction des codes, des valeurs, des modalités de pensée auxquels ils adhèrent, et d'expliquer la réalité à partir d'elles. Condition nécessaire à la communication sociale, elles permettent également aux individus d'échanger, de transmettre, de diffuser et de propager ce savoir, et ce à travers un système de référence commun. (Abric, 1994 : 15)

En tant que modalité de connaissance particulière, la représentation sociale est l'expression d'une pensée sociale. C'est ce qui fait dire à Jodelet :

« Le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir de sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, il désigne une forme de pensée sociale. Les représentations sociales sont des modalités de pensée pratique orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal. » (Jodelet, 1997 : 59)

1.1.3.2 Les fonctions de construction et d'interprétation de la réalité

Les représentations sociales sont une manière de penser et d'interpréter le monde et la vie quotidienne. Le contexte social dans lequel elles s'élaborent a un impact sur la construction de la réalité. Toutefois elles ne sont pas figées une fois pour toutes même si elles évoluent lentement du fait qu'elles comportent une part de création individuelle ou collective.

1.1.3.3 Les fonctions identitaires

Dans le cadre d'un processus d'auto-réflexivité, lorsqu'un groupe social se pense en projetant idéal-typiquement son identité propre, les représentations sociales acquièrent une fonction identitaire qui consiste en l'élaboration d'une identité sociale et personnelle valorisée et gratifiante, généralement en cohérence avec les normes et les valeurs propres à chaque groupe social. En définissant l'identité d'un groupe, les représentations sociales situent celui-ci dans un champ social et l'investissent d'une spécificité bien déterminée.

Au niveau sociétal, les représentations sociales jouent également un rôle primordial 1/ dans les relations intergroupes où, à travers un processus de comparaison sociale, elles

fournissent au groupe d'appartenance une image positive et surévaluée de lui-même (Doise, 1973), qui lui sert à s'assurer une position privilégiée dans le contrôle social que la collectivité exerce sur chacun de ses membres; 2/ dans le processus de socialisation, elles contribuent à préserver l'image positive que la collectivité s'attribue et la spécificité du groupe d'appartenance. (Abric, 1994 : 16)

1.1.3.4 Les fonctions d'orientation

Les représentations sont des guides pour l'action. Elles orientent, nous l'avons déjà vu, les conduites et les comportements. Ce processus d'orientation des conduites découle en trois façons:

- Les représentations sociales définissent les enjeux d'une situation donnée après l'avoir jaugée. En nous représentant la position des divers acteurs dans une situation et leur pouvoir, nous arrivons à déterminer le but que nous recherchons dans cette interaction, qui dépend en grande partie de la façon dont nous nous représentons les acteurs.
- Les représentations sociales sont en amont de l'action, elles la précèdent et la déterminent. Elles visent à rendre la réalité conforme à elles-mêmes selon un processus de sélection, de filtrage et d'interprétation des informations. Elles anticipent sur l'action et provoquent ainsi des attentes dans une situation donnée, devinée et appréhendée à l'avance. C'est ce qui amène Abric (1994 : 17) à dire que « les jeux sont faits à l'avance », que les « conclusions sont posées avant même que l'action ne débute ».
- Enfin, tout comme elles déterminent les règles et les normes, les représentations sociales prescrivent les comportements et les pratiques dans un contexte social donné.

1.1.3.5 Les fonctions de justification

Les représentations sociales permettent aux acteurs sociaux d'expliquer et de justifier après coup les conduites qu'ils adoptent dans une situation donnée ou à l'égard d'autrui, et notamment dans les relations intergroupes (Doise, 1973 : 194). Ainsi, dans une situation de rapport dominant-dominé, les représentations sociales qu'élaborent un groupe dominant d'un groupe dominé tendent à coller à ce dernier des attributs identitaires négatifs afin de

justifier un comportement de domination, de supériorité, voire de discrimination à son égard. La représentation sociale contribue donc à renforcer la position sociale du groupe dominant et à maintenir une différenciation et une distance sociale entre les groupes. (Abric, 1994 : 18)

1.1.4 Organisation et structure des représentations sociales

Tous les auteurs qui s'intéressent au phénomène des représentations sociales s'accordent pour dire que la représentation sociale est un ensemble d'éléments organisé et structuré. Pour chaque objet donné, celle-ci comporte un ensemble d'informations, de connaissances, de croyances, d'opinions et d'attitudes. Hiérarchisés, affectés d'une pondération, ces éléments entretiennent entre eux des relations qui en déterminent la signification et la place dans le système représentationnel. (idem : 19)

Je vais, dans ce qui suit, me pencher sur deux éléments importants de l'organisation interne de la représentation sociale, à savoir le noyau central et les schèmes périphériques.

1.1.4.1 Le noyau central

Cherchant à comprendre l'organisation interne de la représentation sociale, Abric élabore l'hypothèse dite du noyau central selon laquelle « toute représentation est organisée autour d'un noyau central, constitué d'un ou de quelques éléments qui donnent à la représentation sa signification » (idem). À partir d'un ensemble d'informations accumulé sur un objet donné, se construit une représentation de celui-ci. Or toutes les informations n'auront pas la même importance. Certaines seront dotées d'une valeur particulière et joueront un rôle central dans la construction de la représentation de l'objet. Selon Abric, « ce noyau central est l'élément fondamental de la représentation car c'est lui qui détermine à la fois la signification et l'organisation de la représentation » (idem : 21). L'importance de ce noyau central repose sur sa stabilité et sa résistance au changement, car toute modification de celui-ci entraîne un changement radical de la perception. Le noyau central remplit deux fonctions essentielles : une fonction génératrice et une fonction organisatrice. De par sa fonction génératrice, il crée ou transforme la signification des autres éléments composant la représentation sociale. Il leur attribue un sens, une valeur. De par sa fonction organisatrice, il détermine la nature des liens qu'établissent entre eux les éléments de la représentation

sociale. Il assure de ce fait l'unification et la stabilité de celle-ci et par là sa pérennité (idem : 22). Tout cela donne au noyau central une importance qui sert au repérage des représentations sociales d'un même objet. Pour que deux représentations sociales se distinguent l'une de l'autre, elles doivent être organisées autour de deux noyaux centraux différents. Ce n'est pas, affirme Abric, le contenu d'une représentation sociale qui permet de l'identifier et de la spécifier mais bien l'organisation de ce contenu autour d'un noyau particulier. Et deux représentations sociales comportant un même contenu peuvent être totalement différentes l'une de l'autre si l'organisation de ce contenu est différente. C'est dire toute l'importance que revêt aux yeux de ce chercheur l'organisation du contenu des représentations sociales.

Bien que certains auteurs utilisent une autre terminologie pour parler du noyau central de la représentation sociale, par exemple « noyau dur » (Mugny et Carugati, 1985), « principe organisateur » (Doise, 1985), « noyau organisateur » (Grize, Vergès et Selim, 1987), « noyau structurel latent » (De Rosa, 1987), tous s'entendent sur le fait que le noyau central est le lieu de cohérence d'une représentation sociale. C'est lui qui organise les éléments de la représentation sociale et leur donne un sens.

1.1.4.2 Les schèmes périphériques

Les représentations sociales sont également composées d'éléments périphériques qui gravitent autour du noyau central avec lequel ils sont en relation directe. Celui-ci en détermine la présence, la pondération, la valeur et la fonction. Les schèmes périphériques constituent la partie la plus accessible et la plus vivante du contenu de la représentation sociale. Ils jouent un rôle de premier ordre, car ils contiennent des informations retenues, sélectionnées et interprétées, des jugements formulés à propos de l'objet et de son environnement, des stéréotypes et des croyances (Abric, 1994 : 33). Ces éléments qui se trouvent hors du noyau central sont eux aussi hiérarchisés : ceux qui occupent une position à proximité du noyau central contribuent à concrétiser et matérialiser la signification de la représentation sociale. En revanche, ceux qui en sont plus éloignés illustrent, explicitent ou justifient cette signification. Tous cependant jouent un rôle important comme interface du noyau central et de la situation concrète. On leur attribue trois fonctions principales :

- une fonction de concrétisation lorsque, découlant de l'ancrage de la représentation sociale dans la réalité, ils rendent celle-ci plus compréhensible par l'utilisation de termes concrets;
- une fonction de régulation lorsqu'ils jouent, grâce à leur souplesse et leur mobilité, un rôle primordial dans l'adaptation de la représentation sociale aux évolutions du contexte en intégrant soit une information nouvelle, soit une transformation de l'environnement. Contrairement au noyau central, élément stable et résistant, les schèmes périphériques présentent un aspect mouvant et progressif de la représentation sociale;
- finalement, une fonction de défense. Comme nous venons de le voir, c'est au niveau des schèmes périphériques qu'une représentation sociale peut subir des modifications par de nouvelles interprétations, par un changement de pondération ou encore par l'intégration conditionnelle d'éléments contradictoires. En jouant ce rôle, les schèmes périphériques assurent la protection et la défense du noyau central en lui servant de "pare-choc" (le terme est de Flament, 1987 in Abric 1994 : 26) contre toute transformation qui risquerait de provoquer un bouleversement total de ce dernier et par conséquent de la représentation sociale.

1.1.5 Les processus des représentations sociales

Comment se construit une représentation sociale? Les auteurs distinguent trois temps : l'émergence, le dépassement des contraintes et l'élaboration psychologique.

1.1.5.1 L'émergence

Le passage de la situation, où les informations relatives à un objet donné sont reçues par diverses personnes à celle où toutes en partagent une représentation sociale commune, ne se fait pas sans résistance. On identifie trois types de résistance :

- la dispersion et le décalage de l'information nécessaire à l'élaboration de la représentation sociale parce qu'elle est insuffisante ou encore inaccessible;
- la focalisation, lorsque, suivant la situation sociale des individus ou des groupes, ceux-ci sont diversement focalisés sur les objets à représenter c'est-à-dire qu'ils ne leur accordent pas le même degré d'intérêt ou d'implication;

- enfin, la pression à l'inférence, qui existe dans tout groupe social et qui exige de tout individu d'être prompt à agir et à fournir une réponse à tout moment. Les informations fournies « doivent pouvoir devenir, sans délai, fondement de conduite, instrument d'orientation (...) » pour qu'une représentation sociale se constitue. Cette pression constante et cette capacité à agir prestement aux incitations du milieu accélèrent, souligne Moscovici, « le processus de passage du constat à l'inférence. » (op.cit : 361)

Ces trois contraintes tiennent donc à la qualité et à l'accessibilité de l'information d'une part, à sa réception par les sujets d'autre part.

1.1.5.2 Le dépassement des contraintes

Ce sont d'abord deux processus, l'analogie et la compensation, qui permettent le dépassement des contraintes et la construction de la représentation sociale. (Moscovici, 1961 : 361)

1.1.5.2.1 L'analogie

L'analogie est une comparaison, une métaphore qui donne un sens à la représentation sociale qui, elle, s'élabore dans la contrainte. Il s'agit alors d'associer par la pensée deux objets qui possèdent le même signifiant ou un signifiant semblable. Pour saisir le contenu d'une nouvelle représentation sociale, l'individu fera une comparaison avec un objet avec lequel il est déjà familier.

1.1.5.2.2 La compensation

Les individus ou les groupes n'investissent pas tous la même valeur dans un même objet. Il est cependant important qu'ils lui donnent une base ou un fond commun afin de préserver une cohérence et un équilibre de l'ensemble de la représentation sociale. Si les individus émettent des points de vue et des opinions divergents quant à un objet spécifique, ils doivent cependant se rallier ou se réajuster aux grands principes ou aux grandes lignes du discours défendu par l'ensemble du groupe pour maintenir une certaine unité, car « L'unité est plus essentielle et plus réelle que le consensus, qui n'est qu'une phase de l'évolution des systèmes sociaux, phase où les parties sont accordées de façon à ne pas être en contradiction » (Moscovici, 1961 : 386). C'est la compensation qui va jouer un rôle dans le maintien de cette cohérence et de cette unité entre les termes de la représentation sociale

lorsque les discours se trouvent affectés par des points de vue distanciés. De fait, la compensation témoigne de la force de l'idéologie dominante.

À ces deux processus logiques qui permettent le dépassement des contraintes, Moscovici identifie deux processus psychosociologiques qui expliquent comment se forme le contenu d'une représentation sociale.

1.1.6 Les processus psychosociologiques d'élaboration

Le dépassement des contraintes permet que se construise la représentation sociale ce qui se fait selon deux processus psychosociologiques, l'objectivation et l'ancrage.

1.1.6.1 L'objectivation

L'objectivation rend compte de la disposition des connaissances concernant l'objet de la représentation sociale selon un ordre particulier, c'est-à-dire de la façon dont le social organise des connaissances en une représentation sociale. Le processus d'objectivation est une opération imageante et structurante (Jodelet, 1984 : 367) qui permet une matérialisation des idées, la transformation d'un schéma conceptuel en un schéma accessible, saisissable et concret. Par ce processus, l'abstrait se transforme en concret et le complexe en l'image d'un objet.

Ce processus connaît différentes étapes. Si nous prenons le cas de la représentation sociale de la psychanalyse, par exemple, son passage d'une théorie scientifique à une vulgarisation scientifique se fera en deux étapes. Dans un premier temps, la psychanalyse, en tant qu'objet complexe à conceptualiser, connaîtra, dans son processus d'objectivation, une étape de sélection et de décontextualisation des éléments qui la composent comme objet (Herzlich, 1972 : 312). La deuxième étape se caractérise par la construction d'un schème figuratif qui constitue le noyau essentiel de la représentation sociale en remplaçant certains concepts abstraits par des notions simples et en schématisant un ensemble complexe pour le rendre compréhensible, clair et intelligible.

1.1.6.2 L'ancrage

L'ancrage apparaît comme un prolongement de l'objectivation. En effet, la représentation sociale n'est pas que l'élaboration d'un contenu autour d'un noyau central pour en faire un schème figuratif, elle se trouve aussi au cœur d'activités psychologiques. Ainsi, l'ancrage vise à transformer les connaissances en instruments de communication et de compréhension du phénomène objectivé. Il sert tout d'abord à donner un sens à l'objet représenté en fonction du système de valeurs propres au groupe qui se représente l'objet et, ce faisant, il transforme la connaissance en moyen utilisable. L'objet est représenté de manière à rendre la connaissance utile dans la compréhension par l'interprétation que les individus se font d'eux-mêmes et des autres. L'ancrage se fait donc par la concrétisation de l'objet représenté dans la réalité quotidienne des individus ou des groupes. (Herzlich, 1972 : 315; Jodelet 1984)

L'ancrage enracine les représentations sociales dans le système cognitif des individus. Lorsque celles-ci sont adoptées par les individus ou par les groupes et intégrées à leur système de valeurs et de pensée, elles peuvent se fossiliser dans la structure mentale de ces derniers et peuvent alors s'ériger en barrière au changement. C'est le cas des stéréotypes et des préjugés ethniques fortement ancrés dans les mentalités et difficiles à ébranler.

1.1.7 Les représentations sociales et les pratiques sociales

Les psychologues sociaux qui, à la suite de Moscovici, se sont intéressés à la notion de représentation sociale, s'orientent dans une nouvelle direction en posant l'hypothèse que les représentations sociales sont des guides pour l'action. Ils tentent alors l'expérimentation en laboratoire de cette caractéristique des représentations et fournissent maints résultats importants qui montrent que:

« Les représentations élaborées ou induites dans les situations d'interaction jouent un rôle souvent plus important que les caractéristiques objectives dans les comportements adoptés par les sujets ou les groupes. Ainsi est démontrée la valeur heuristique de la notion pour la compréhension des interactions sociales. » (Abric, 1994 : 7)

Mais ces résultats, d'importance limitée pour les sociologues puisque non reliés à un contexte social, ne permettent pas de rendre compte de la dynamique des interactions

sociales et des enjeux sociaux, ni des rapports de force et de pouvoir qui les sous-tendent. De nouvelles questions ont alors été posées : si, les représentations sociales affectent les comportements et les conduites, comment cela se présente-t-il dans la réalité sociale? De quelle manière les représentations sociales orientent-elles les conduites et les pratiques sociales? Par quel mécanisme s'opère l'impact de la représentation sociale sur la conduite? On a tenté de répondre à ces questions selon trois hypothèses : 1/ les pratiques sociales déterminent les représentations sociales, 2/ les représentations sociales déterminent les pratiques sociales, 3/ les pratiques sociales et les représentations sociales interagissent.

1. On sait que la sociologie marxiste, qui contestait la psychologie sociale traditionnelle (Poitou, 1978 : in Abric, 1994 : 218), rejetait la notion de représentation sociale telle que considérée par cette dernière (Pêcheux, 1975 in Abric : 1994 : 218). Elle reprochait à la psychologie sociale, par sa conception d'un sujet actif, d'occulter le rôle important des rapports sociaux de production, dont le sujet est totalement dépendant, et a avancé que la représentation sociale est créée par les pratiques sociales et les rapports sociaux, qu'elle n'est que le reflet du mode de production dans lequel se trouvent les individus (Abric, 1994 : 218). Autrement dit ce sont les pratiques quotidiennes que réalisent les individus qui déterminent leur système de représentation:

« La représentation est donc générée par un processus de rationalisation qui ne se réfère ni à un savoir, ni à des croyances, mais qui résulte des conditions objectives (montant de la rémunération, types de menaces, conséquences de l'acte...) de la production de la conduite. » (Beauvois et Joule, 1981 : 164)

2. En revanche, pour plusieurs théoriciens les représentations sociales déterminent les comportements et les pratiques des individus ou groupes, elle est en cela un guide pour l'action, elle oriente les actions et les relations sociales, enfin elle détermine les anticipations et les attentes. Ici l'originalité des théories vient du fait d'affirmer que la représentation sociale est un guide pour l'action et de récuser l'idée que « les représentations sociales sont associées à des comportements atomisés et non socialement liés » (Abric, idem : 217). Abric nous donne de la notion de « pratiques sociales » la définition suivante: « Les pratiques sont des systèmes d'action socialement structurés et institués en relation avec des rôles ». De nombreux chercheurs s'en sont inspirés surtout pour étudier l'interaction conflictuelle, les relations entre groupes et le travail en groupe, en utilisant les représentations comme variable indépendante. Ces recherches ont donné lieu à

des démonstrations qui tendent à confirmer la fonction déterminante des représentations dans les comportements, les réactions, le choix, les pratiques, les relations intergroupes. (Abric, 1987; Faucheux et Moscovici, 1980; Levy-Leboyer et al, 1990; Guillemi, 1994; Jodelet, 1989b, Doise, 1976)

3. Finalement, d'autres auteurs affirment, quant à eux, qu'il existe une relation dialectique entre les représentations sociales et les pratiques quotidiennes, que celles-ci s'engendrent mutuellement (Martin et Royer-Rastoll, 1990; Carugati et al, 1990; Guimelli et Jacobi, 1990; Piccoli, 1990). Selon cette approche, les pratiques sociales concrètes que réalisent les individus au quotidien prennent leur source dans des pratiques anciennes enracinées dans une mémoire collective, dans une expérience individuelle ou collective des rapports sociaux, qui permettent les conditions de production des représentations.

Cherchant à connaître les conditions de la mise en œuvre de la relation entre représentations et pratiques, Abric (idem : 234) pose l'hypothèse suivante : « La nature des liens entre pratiques et représentations est directement déterminée par la nature de la situation et plus précisément par deux de ses caractéristiques » qui sont:

- la part d'autonomie de l'acteur dans la situation, la place qu'il occupe dans le système de pouvoir et les relations qu'il y entretient;
- la présence dans la situation d'éléments fortement reliés à des affects ou à la mémoire collective.

Certains chercheurs ont tenté de préciser la nature et le sens de l'interrelation entre représentations et pratiques. Ainsi au moment de postuler que les représentations sociales sont en étroite relation avec le comportement du sujet, Jodelet écrit : « les significations sont attachées à des comportements dont les représentations permettent de comprendre le sens... » (Jodelet, 1984 : 23). Ramognino ira plus loin en disant que les représentations sociales ne doivent pas être prises pour elles-mêmes, car elles sont « un instrument, un outil, un indicateur certes particulier mais un indice malgré leur complexité afin de saisir un autre objet d'analyse qui est le comportement d'un sujet... » (1975 : 41)

Dans une autre direction, Ramognino soutient que « l'expérience sociale se dédouble dans l'observation en comportements particuliers (activités ou pratiques) et en formes

signifiantes et/ou langagières » (1984 : 215). Pour elle, les pratiques sociales revêtent deux dimensions : d'une part, il s'agit de productions et/ou d'activités particulières qui sont toujours signifiantes pour l'acteur social; d'autre part, ces activités signifiantes peuvent être matérialisées dans des formes langagières ou symboliques. Dans la même perspective, Jodelet estime que les représentations sociales traversent la pratique de l'individu, qu'elles en sont le reflet, qu'elles se donnent à voir comme « une modélisation de l'objet directement lisible dans, ou inférée de, divers supports linguistiques, comportementaux ou matériels » (1989 : 43). Cependant, Latouche nous avertit que, si toute action s'accompagne inévitablement d'une représentation, « toute représentation n'implique pas une action » (1984 : 128). En effet, on peut s'imaginer telle ou telle action et même la souhaiter sans nécessairement la concrétiser en passant à l'acte.

Il importe de connaître non seulement les conditions sociales, historiques et matérielles propres à toute pratique sociale, mais aussi le mode d'appropriation de celle-ci par l'individu ou le groupe c'est-à-dire son intégration dans un système de valeurs, de croyances et de normes. Ainsi la connaissance du contenu, de la structure, de l'organisation et du rôle de la représentation sociale passe-t-elle par la prise en considération des pratiques sociales.

Dans le cas des relations intergroupes, domaine où se situe mon objet de recherche, les études ont révélé deux aspects particuliers des rapports entre représentations sociales et pratiques sociales, la structuration cognitive des représentations et la nature de celles-ci.

1.1.8 La structuration cognitive des représentations entre groupes

La structuration cognitive tient aux jugements portés par un groupe sur un autre dans une situation d'interrelation. Doise (1973 : 206) fournit trois exemples de structuration cognitive de représentations sociales dans un processus d'interrelation : la stéréotypie élémentaire, la catégorisation et la polarisation collective, phénomènes que nous retrouvons dans les études sur l'ethnicité.

La stéréotypie élémentaire se produit lorsque des jugements sont portés à partir de stimuli excessifs, ce qui entraîne l'exagération de certaines caractéristiques de l'objet perçu : l'autre, personne ou groupe.

La catégorisation, elle, découle du fait qu'un critère de distinction entre deux groupes apparaît pour l'un plus important chez l'autre. Une différence existant entre deux groupes sera perçue comme plus grande qu'une différence de même importance au sein d'un même groupe. C'est cette différence mise en lien avec l'appartenance à un groupe qui déclenche un processus de catégorisation.

La polarisation collective intervient lorsque les membres d'un groupe portent un jugement collectif sur un autre groupe : le jugement collectif s'avère alors plus polarisé que la moyenne des jugements individuels.

Quant à leur nature, toujours selon Doise, les représentations sont induites puisque les rapports concrets entre les groupes influent sur leur contenu et leur structure. Par ailleurs, selon que la rencontre paraîtra favorable ou défavorable, elles seront coopératives, compétitives ou même hostiles. Enfin la représentation sera justificatrice si elle sert à justifier tel ou tel comportement d'un groupe à l'égard d'un autre et anticipatrice si elle précède la mise en présence des deux groupes.

On voit donc que selon ce courant, les représentations sociales et les pratiques sociales sont étroitement interreliées et l'observation de l'une peut révéler l'autre.

1.1.9 La représentation sociale dans l'interaction des groupes

La représentation intergroupes est véhiculée par les jugements portés par un groupe sur un autre, qui sont marqués par une régularité et qui en définissent l'aspect formel. Le contenu de cette représentation est défini, lui, par la nature des rapports entre groupes, il est induit par la nature de l'interaction (Doise, 1973 : 208). De fait, les diverses formes que peut prendre une représentation dans une interaction entre groupes sont : la représentation induite, la représentation justificatrice et la représentation anticipatrice.

Nous parlons de représentation induite en référence au fait que les rapports concrets entre des groupes influent sur le contenu des représentations. Lorsque deux groupes sont mis en présence, chacun d'eux va attribuer à l'autre des caractéristiques en fonction du type de relations qu'ils auront. Si cette rencontre s'avère favorable, il sera alors attribué à l'autre groupe des caractéristiques favorables qui entraîneront une relation coopérative. Si, au

contraire, cette rencontre est défavorable, il sera attribué à l'autre groupe des caractéristiques défavorables ou négatives qui serviront à justifier un comportement compétitif ou hostile à son encontre.

Nous sommes en présence d'une représentation justificatrice lorsque la représentation que se fait un groupe d'un autre sert à justifier tel ou tel comportement à son égard (Avidgor, 1953; Wilson et Kayatani, 1968). Ainsi les stéréotypes qu'entretiennent les groupes dominants sur les groupes dominés ou occupant une position économiquement faible ont pour fin de maintenir la distance sociale existant entre eux. Doise nous donne l'exemple des études américaines (Clarke et Campbell, 1955; Kephart, 1954) qui démontrent que « si les élèves blancs sous-estiment les performances scolaires des Noirs et si les policiers blancs surestiment la criminalité noire, il est très probable que de telles opinions aient pour fonction de justifier une situation de ségrégation ». D'autres recherches (Lemaine, 1966) se sont intéressées à la quête de supériorité par des groupes soucieux de la préservation de leur spécificité en tant que groupe. Ils ont observé que tout groupe tend à revendiquer sa supériorité dans un domaine donné en surévaluant et surestimant ses performances ou ses capacités (compétition entre groupes d'enfants dans une colonie de vacances, etc.). L'image ou la description que des individus se font de leur propre groupe est toujours plus favorable que celle qu'ils vont attribuer à l'autre, ce qui leur permet de justifier leur attitude à l'endroit de ce dernier.

Enfin, d'autres études encore ont démontré qu'avant même la mise en présence de deux groupes dans une interaction, chacun d'eux est investi des caractéristiques que lui attribue l'autre. Cela amène les auteurs à dire que la représentation sociale anticipe activement le déroulement de l'interaction (Doise, 1969b; Wilson, Chum et Kayatani, 1965 : 432). Il s'agit là de la représentation anticipatrice. Ainsi, des études expérimentales sur des groupes où les chercheurs ont montré qu'un sujet qui doit décrire l'autre groupe, son partenaire et lui-même, avant même que l'interaction n'ait débuté attribuait des motivations moins coopératives au groupe adverse qu'à son partenaire ou à lui-même, ce qui ne pouvait qu'influencer son comportement à l'égard de ses concurrents. Cela fait dire à Doise:

« La représentation sociale est déjà une action sur la réalité sociale. Et c'est probablement là qu'il faut chercher l'explication des traits saillants qu'elle revêt si souvent : ils font de la représentation un instrument tranchant au moyen duquel le

groupe définit sa spécificité et inscrit son projet dans l'histoire. Ainsi l'intensification des stéréotypes, que l'on constate souvent dans une époque de crise, serait l'expression d'un besoin pressant d'un groupe de se situer et d'intervenir dans l'environnement social. » (Doise, 1973 : 211)

En définitive, qu'il s'agisse de groupes interethniques ou de groupes sociaux, les représentations sociales induites par les relations, exercent une action complexe dans les rapports intergroupes par leur action anticipatrice et justificatrice. Cela justifie l'importance que je leur donne dans mon étude à la fois comme repère théorique et comme instrument de recherche.

1.1.10 Pertinence des théories des représentations sociales

La pertinence des théories des représentations sociales pour mon étude sur les perceptions qu'ont les femmes arabes du Québec des représentations sociales qui leur sont attribuées dans la société se situe à deux niveaux : 1/ celui de la compréhension de la nature des représentations sociales que je vais observer; 2/ celui de l'interaction entre les représentations sociales et les pratiques sociales.

La représentation sociale est toujours représentation de quelque chose (l'objet) par quelqu'un (le sujet) ou du sujet par lui-même. La plupart des recherches sur les représentations sociales ont porté non seulement sur l'objet perçu mais aussi sur la façon de le situer dans la société à la fois, selon les informations, les connaissances, les opinions qu'on en a et des valeurs symboliques qu'on lui accorde, et en fonction des expériences concrètes qu'on en a et des usages qu'on prévoit en faire. Les représentations sociales servent donc de porte d'entrée dans un univers social.

Je cherche d'une part, à recueillir des représentations de représentations en demandant à des femmes arabes comment elles se sentent perçues dans la société québécoise à travers divers discours populaire, médiatique, littéraire, politique, etc. Je suis donc intéressée à connaître l'organisation interne des représentations sociales assignées aux femmes arabes à savoir les noyaux centraux et les schèmes périphériques autour desquelles celles-ci sont organisées ainsi que les processus logiques par lesquels elles orientent et justifient les attitudes et les actions, en premier lieu de marginalisation et de discrimination. Tout cela en vue de mieux comprendre les rapports de frontières interethniques entre les femmes d'origine arabe et la

société majoritaire et les stratégies identitaires qu'elles adoptent pour corriger les représentations sociales qu'on a d'elles et de leurs groupes d'appartenance.

Les théories de la représentation sociale me seront particulièrement utiles pour vérifier s'il existe une relation entre le processus d'ethnisation que vivent les femmes arabes et les représentations sociales dont elles font l'objet. Autrement dit, elles me permettront de voir si les femmes arabes pensent être ethnicisées dans la société québécoise en fonction des représentations sociales que l'on s'y fait d'elles. Dans cette perspective, l'étude des différentes fonctions d'une représentation sociale (cognitives, de construction, identitaires, d'orientation et de justification) m'aidera dans la compréhension du rôle que jouent celles-ci dans la dynamique des relations et des pratiques sociales.

Outre cet usage et en élargissant mon champ d'observation, j'examinerai au chapitre 4 de façon complémentaire à l'enquête principale, la présence et la structuration de ces représentations sociales dans certains discours médiatiques et littéraires sur les femmes arabes. Bien que ne constituant ni une analyse de discours classique ni une analyse des représentations sociales selon les méthodes développées par la psychologie sociale, cette démarche méthodologique me permettra d'établir des liens entre ce que les femmes racontent dans leurs témoignages et l'univers des productions littéraires et culturelles auquel elles sont confrontées.

Ainsi, la revue de la littérature présentée dans le cadre de ce chapitre met en évidence la valeur heuristique du concept de représentation sociale ainsi que la pertinence des théories de la représentation sociale pour mon étude sur la perception qu'ont les femmes arabes du Québec des représentations sociales dont elles sont l'objet. Il est clair cependant que les représentations sociales des femmes arabes dans la société québécoise ne sont pas l'objet principal de cette thèse, car elles ne sont étudiées que par le reflet qu'elles ont dans les perceptions des femmes arabes. Il fallait toutefois étudier ce champ pour en dégager des éléments tels que le « noyau central » et les « schèmes périphériques » de la représentation sociale ou la « relation entre les représentations sociales et les pratiques sociales » susceptibles de me fournir des outils pour analyser les perceptions des femmes arabes quant à leur ethnisation, à l'interférence des représentations sociales dans leurs relations quotidiennes et à la nature du rapport de frontière symbolique entre ces femmes et la

société majoritaire. Ma problématique nécessite donc de recourir également à des théories développées dans le champ des études interethniques, ce qui fait l'objet de la section suivante.

1.2 Ethnicité, identité ethnique, frontière ethnique et stratégie identitaire

Les interrogations à l'origine de mon projet et mes premières approches me conduisent inévitablement à la double question de l'identité et de l'ethnicité. Mon option en faveur d'une attention spéciale aux réactions et actions des femmes arabes aux représentations sociales par lesquelles elles sont désignées m'a conduit par la suite à la notion de stratégie identitaire d'où les trois thèmes de la deuxième partie de ce chapitre.

1.2.1 L'ethnicité

Les théories de l'ethnicité constituent en sciences sociales un paradigme qui permet d'entreprendre une approche globale des phénomènes ethniques qui combinent des dimensions psycho-sociales, sociales et politiques. Considérée différente de la culture et de l'ethnie, l'ethnicité est envisagée comme participant à la construction des identités sociales (appartenance à un groupe social, favoritisme à l'égard du groupe d'appartenance) et comme définissant la domination symbolique (chez les dominants) qui stigmatise les différences (Françoise Lorcerie, 1994). La notion s'avère donc centrale pour l'étude des relations interethniques.

L'ethnicité renvoie généralement aux catégories culturelles par lesquelles les acteurs sociaux s'identifient et se définissent (Amselle, 1990). Concept « fourre-tout » des sciences sociales, pour reprendre Weber, vague et ambigu, souvent teinté d'idéologie, celui-ci est en vogue depuis le début du siècle d'abord dans le milieu scientifique anglo-saxon où il est beaucoup plus utilisé en particulier dans la tradition de recherche où s'inscrivent les *Ethnic and racial studies*. Depuis les trois dernières décennies, il est utilisé dans le monde francophone qui lui avait jusqu'alors réservé une grande méfiance. Le terme ethnicité recouvre des définitions hétéroclites et rend compte de réalités variables (Streiff-Fenart et Poutignat, 1995; Martiniello, 1995; Otayek, 2000). Mais la généralité et la difficulté constitutives du concept n'empêchent pas nombre de chercheurs d'y référer. Cette notion ne cesse, en effet, de susciter réflexions et débats souvent passionnés dans la communauté

scientifique, notamment dans le champ des études sur les migrations et les relations interethniques. Ces débats donnent lieu à des courants de pensée et des théorisations variés et contradictoires quant aux fondements de la notion, ses composantes, ses fonctions réelles ou même à l'usage méthodologique qu'on en fait.

Malgré le sérieux de telles limites, je retiendrai la notion d'ethnicité parce qu'elle est incontournable, vu qu'elle désigne un type d'altérité qui ne peut être saisi autrement et qu'elle est au centre des phénomènes qui constituent mon objet de recherche. Je m'appuierai sur la définition qu'en donnent Poutignat et Streiff-Fenart qui voient l'ethnicité comme « une forme d'organisation sociale basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 155). Adoptant une perspective constructiviste à l'égal de Barth dont ils s'inspirent, les auteurs tentent de dégager les caractéristiques propres de l'ethnicité. Ils définissent leur domaine de recherche sur l'ethnicité à partir de quatre questions clés, soit l'attribution catégorielle, les frontières entre les groupes, le rapport à l'histoire du groupe et les éléments culturels qui participent au processus de différenciation.

- L'attribution catégorielle concerne le pouvoir de nommer, d'identifier l'Autre en se basant sur des critères qui réfèrent à une origine commune réelle ou supposée. La désignation s'effectue dans une relation à l'Autre, celui qui appartient à l'« out-group », et par l'auto-désignation et l'identification à un « in-group », dans un rapport dominant-dominé déterminé par un contexte politique. La nomination est productrice d'ethnicité et participe d'une vision globalisante des individus.

- Les frontières ethniques « ethnic boundaries » ne sont pas des barrières réelles entre des groupes distincts mais des limites sociales et symboliques à partir desquelles on va définir la place du groupe ethnique, la marge pour s'en distinguer et le rapport « eux/nous » qui produisent ces limites.

- Le rapport à l'histoire qui se définit par sa croyance en une origine commune réelle ou supposée est un élément important de l'identité ethnique. Les individus se réfèrent à une histoire, une mémoire, un patrimoine communs réels ou fabriqués qui donnent à l'identité une charge émotive et symbolique.

- Divers éléments culturels servent à mettre en relief des aspects de l'identité pour des fins spécifiques et dans des contextes précis. Ils découlent de la sélection de certains marqueurs culturels ou traits physiques comme ressources dans le but de manipuler l'identité ethnique.

Ces quatre points clés constituent selon Poutignat et Streiff-Fenart l'ossature d'une problématique de l'ethnicité.

Martiniello propose pour sa part la définition suivante de l'ethnicité : « l'ethnicité ne devrait absolument pas se définir par un ensemble de caractéristiques physiques, psychologiques et culturelles objectives des groupes. Ce ne sont pas la différence et la substance culturelles ou biologiques objectives qui fondent l'ethnicité, mais bien la perception de leur importance pour les relations sociales, qu'elles soient « réelles » ou « non ». Et il ajoute : « En d'autres mots, l'ethnicité se définit plutôt par la construction sociale et politique de ces substances et de ces différences biologiques et culturelles dans la mesure où elle permet la création de groupes distincts » (1995 : 18). Cette double façon d'aborder l'ethnicité nous fait éviter à la fois l'unilatéralisme d'explication et l'essentialisme. Elle est conforme à mon option constructiviste.

De plus Matiniello distingue trois niveaux de manifestation de l'ethnicité : le microsocial, le mésosocial et le macrosocial. S'inspirant de Max Weber, il affirme qu'au niveau microsocial, l'ethnicité comporte une part importante de subjectivité. Les individus y sont portés par un sentiment d'appartenance et une conscience d'identification à un groupe ethnique, lequel est une organisation d'acteurs qui croient en une communauté d'origine commune fondée sur une culture, des mœurs ou une expérience similaires (idem : 21). Chaque individu porte en lui une multitude d'identités façonnées au fil de sa trajectoire sociale, historique, politique, économique. Les différentes étapes de celle-ci font émerger chez chacun des sentiments d'appartenances variées en fonction des catégories sociales auxquelles il se réfère ou auxquelles il est assigné et qui l'amènent à s'investir en tant qu'acteur dans des interactions sociales, ce qui produit son identité ethnique. Celle-ci comme l'identité en général n'est pas une donnée objective primordiale mais bien le produit d'un processus dynamique de construction sociale, historique et politique. L'identité ethnique est donc variable et multiple. Une personne peut à la fois se sentir et se définir comme arabe, maghrébine ou proche-orientale, méditerranéenne, marocaine ou

syrienne, québécoise et canadienne si elle est établie au Québec et invoquer l'identité qui correspond le mieux à la situation dans laquelle elle se trouve dans sa quotidienneté et en fonction de son vis-à-vis (idem : 22). Contrairement à certaines théories sociales de l'ethnicité qui envisagent celle-ci comme une force qui s'impose à la conscience des individus et qui se soustrait à l'emprise de toute tactique ou de toute stratégie individuelle, les théories « rationalistes » de l'ethnicité la posent plutôt comme un moyen, un instrument, une possibilité d'action que se donnent rationnellement les individus dans leurs stratégies sociales et politiques. (idem : 39)

Au niveau mésosocial ou groupal, l'ethnicité renvoie à la mobilisation et à l'action collectives ethniques. Les groupes ethniques ne sont pas des réalités fixes, mais des catégories désignées selon une classification à partir d'un certain nombre de critères (couleur de la peau, langue, origine nationale, appartenance confessionnelle, trajectoire migratoire, etc.) dans lesquelles ne se reconnaissent pas tous les individus d'un groupe même s'ils ont développé un sentiment d'appartenance à celui-ci. Les entités ethniques, telles que classifiées n'existent pas forcément en soi mais peuvent le devenir si ceux à qui on les attribue se forment en groupe ethnique par la cristallisation de l'ensemble des identités ethniques individuelles. Ainsi construit, le groupe ethnique va alors sur la base d'une identité ethnique commune, s'organiser et se structurer sous la forme d'une association ethnique qui va se mobiliser autour d'objectifs, de moyens et de stratégies communs en vue d'une action collective. Cette mobilisation qui fait appel à l'ethnicité émerge à des moments cruciaux et en des lieux précis de l'histoire sociale et politique des groupes, dans le jeu des rapports sociaux qui les confrontent à d'autres groupes. (idem : 23)

Au niveau macrosocial, l'ethnicité a trait aux contraintes structurelles, qu'elles soient sociales, politiques ou économiques, qui travaillent les identités ethniques. Elle marque la place de chaque personne dans l'espace social selon la catégorie ethnique à laquelle celle-ci est reliée. L'appartenance des individus à une catégorie ethnique donnée et le classement accordé à celle-ci, en fonction de son degré d'importance, joue un rôle décisif sur les conditions de vie sociales, psychologiques et matérielles des individus. L'ethnicité est source de divers clivages sociaux en particulier sur le marché de l'emploi (idem : 25). La distinction entre micro, méso et macro social me permettra de mieux distinguer les phénomènes que j'observerai.

Au-delà des tentatives de définition et de distinction, deux tendances théoriques principales traversent le champ de l'ethnicité. Le premier courant, naturaliste ou essentialiste, postule que l'ethnicité est un élément essentiel de la nature humaine, que le besoin d'avoir une appartenance ethnique est comme tout autre besoin, inscrit dans la nature de l'individu. Le deuxième courant, celui des théories sociales ou constructivistes, considère quant à lui les groupes ethniques comme des construits qui émergent des rapports sociaux en fonction d'un contexte et d'une situation particuliers et non pas comme des réalités biologiques. (Martiniello : 29)

Depuis les tenants d'une approche primordiale qui considèrent l'ethnicité comme un caractère ineffaçable et irrationnel, divers auteurs ont tenté d'identifier l'origine de l'ethnicité. Les sociobiologistes, à la suite de Pierre Van den Berghe (1981), l'ont perçue comme un mécanisme visant à maximiser les aptitudes des individus à se reproduire; les marxistes l'ont conçue comme un phénomène idéologique produit des rapports de production; les assimilationnistes, l'École de Chicago en particulier, l'ont vue comme la conséquence d'un environnement social dominant; enfin, les néoculturalistes tentent de démontrer qu'elle émerge non pas de la culture en général, mais d'un cadre particulier à l'intérieur de celle-ci. Un certain consensus finit par s'établir autour de l'idée que l'ethnicité s'inscrit dans la réalité socioculturelle, mais selon des perspectives très différentes. Les tenants de la « nouvelle ethnicité » surtout afro-américains refusent l'assimilationnisme et valorisent les marqueurs d'identité ethnique dans leurs luttes; certains voudront faire de l'ethnicité un instrument de mobilisation en vue d'actions sociopolitiques; les interactionnistes définissent l'ethnicité comme un processus constant de dichotomisation entre les membres et les non-membres d'un groupe ou d'une collectivité selon un mouvement continu d'organisation et de catégorisation donc un phénomène de culture en action. Finalement, une approche situationnelle proposée par Lyman et Douglas (1972), s'intéresse à la production, au maniement des marqueurs identitaires et aux stratégies pour obtenir la meilleure position possible dans les relations interethniques. Si l'on ne peut nier une évolution des approches dans le champ des définitions qui entoure l'ethnicité, on ne saurait toutefois conclure comme le fait Eric Wolf (1994 : 6) que, « there is hardly a study of an ethnic group now that does not describe how the locals use « agency » to « construct themselves » in relation to power and interest » car le risque est

grand même pour des études sur l'identité et la culture qui se réclament du constructivisme de verser dans l'essentialisme et le culturalisme. Par ailleurs les travaux à relent carrément essentialiste et culturaliste n'ont pas disparu du milieu académique.

Mais au-delà de l'ethnicité en général, c'est l'identité ethnique – qui est construite, rappelons-le – qui retiendra mon attention comme élément central dans les interactions qui nous intéressent.

1.2.2 L'identité ethnique

Depuis quelques années les phénomènes sociaux en lien avec l'identité ont connu un intérêt croissant dans les sciences sociales. Cet intérêt s'insère dans la conjoncture internationale des quatre dernières décennies marquées qu'elles ont été par d'importants flux migratoires et par la circulation des biens et des idées permettant des contacts et des échanges entre peuples et cultures. Entre autres, l'établissement dans les pays occidentaux de nombreuses populations immigrantes a conduit politiciens et académiciens à définir et à redéfinir l'identité et à répondre aux questions qu'elle pose dans différents domaines de la société.

Le concept d'identité, qui puise ses origines dans la psychologie génétique et dans la psychanalyse, est dérivé du concept d'identification introduit par Erikson. Aujourd'hui de nombreuses disciplines s'intéressent à l'identité, que ce soit la psychologie, la psychanalyse, la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, l'histoire, les sciences politiques ou encore les sciences juridiques. Cependant, ce concept a été surtout porté par la psychologie sociale de même que celui de « crise d'identité » qu'Erikson a été le premier à proposer lorsqu'il a mené une recherche sur les troubles vécus par les vétérans de la Seconde Guerre mondiale. Il élargira ce concept dans des travaux ultérieurs sur divers troubles chez les adolescents et chez les minorités d'origines étrangères. (Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vasquez, 1990 : 8)

Les études qui s'appuient sur la notion d'identité confèrent à celle-ci deux significations principales, l'une relevant d'une appréhension objective et l'autre renvoyant à la perception subjective qu'a un sujet de son individualité. (Lipiansky, 1990 : 173)

La première signification a trait aux caractéristiques qui définissent l'individu et qui permettent de l'identifier de « l'extérieur ». Elle réfère à la position que celui-ci occupe dans l'espace social et aux multiples catégories biologiques et sociales qui le désignent telles que l'état civil, l'âge, le sexe, l'appartenance ethnique, la nationalité, la classe, la profession, les statuts et rôles sociaux, les affiliations idéologiques, les références religieuses ou philosophiques, etc. La combinaison de ces différents éléments ne constitue pas la somme d'un ensemble mais contribuent à définir l'identité d'un être unique, ce qui implique une classification du sujet et fait référence à ce que l'on désigne par « identité sociale ».

La deuxième dimension évoque l'individu vu et senti par lui-même, c'est-à-dire son « identité personnelle » selon l'expression de Lipiansky qui affirme que l'identité « réfère aux différents aspects du soi : conscience de soi, définition de soi, estime de soi, évaluation de soi, etc., et représente « l'ensemble organisé des sentiments, des représentations, des expériences et des projets d'avenir se rapportant à soi. » (idem)

Bien que distinctes, ces deux dimensions du phénomène identitaire n'en sont pas moins reliées et interdépendantes. L'identité personnelle est en partie induite par l'identité sociale, car la conscience qu'un individu a de lui-même est façonnée par la position qu'il détient dans différentes structures sociales, par les diverses catégories auxquelles il appartient ainsi que par les relations qu'il tisse avec les autres. De la même façon, l'identité sociale tire sa substance de la subjectivité de l'individu. Plusieurs auteurs la définissent comme une construction sociale en perpétuelle reconstruction. Mucchieli précise qu'elle est formée par la « somme de toutes les relations d'inclusion ou d'exclusion par rapport à tous les groupes constitutifs d'une société. Mais cette identité sociale est connue du sujet qui généralement accepte et participe – par ses affiliations volontaires notamment – à cette définition » (1986). En somme, l'identité, personnelle ou sociale, émerge des relations complexes qui s'établissent entre soi et autrui, entre le social et le personnel, entre le sentiment subjectif de son identité et la définition extérieure de soi. (idem : 174)

Depuis *Ethnic Groups and Boundaries* de Fredrik Barth, il est admis que l'identité qu'elle soit ethnique, culturelle, nationale ou autre, est un construit social qu'il s'agit d'appréhender en relation à un contexte sociohistorique particulier. Elle est depuis étudiée comme

représentation sociale, ce qui implique une focalisation sur la façon dont se construisent, grâce au langage, la définition de soi (individuel ou collectif) et la définition d'autrui (individuel ou collectif). Elle est aussi définie comme un système de représentation de soi qui évolue selon une structure et une cohérence propres, mais qui est capable de s'adapter aux changements qui surviennent au cours de sa trajectoire.

Compte tenu de ces données générales sur la notion d'identité, parce que la dynamique qui m'intéresse se joue entre des femmes d'origine arabe et la société majoritaire dans le champ des représentations et des catégorisations sociales, mon effort de repérage théorique se concentrera plutôt sur la notion d'identité ethnique. J'ai déjà évoqué cette notion d'identité ethnique comme manifestation de l'ethnicité. Il importe de bien distinguer l'une et l'autre.

Les concepts d'« ethnicité » et d'« identité ethnique » doivent être appréhendés distinctement comme l'indique Meintel : « il convient de noter que le deuxième renvoie à la dimension subjective de l'ethnicité, au sentiment d'appartenance des individus à un groupe auquel leurs ancêtres, « réels ou symboliques » ont appartenu, ainsi qu'au sens d'unicité, d'unité et d'histoire et de devenir partagé d'une communauté (...). L'ethnicité renvoie à un phénomène plus large qui englobe l'identité ethnique, mais qui peut inclure aussi les modèles culturels qui caractérisent le groupe et dont plusieurs peuvent servir à délimiter ses frontières, aussi bien que ses réseaux sociaux, institutions, organisations, activités partagées, ainsi que les intérêts politiques et économiques qui peuvent mobiliser un groupe ethnique. » (Meintel, 1992 : 74)

Les travaux qui ont abordé la question de l'identité ethnique sous un angle constructiviste nous éclairent sur la distinction que fait Meintel. Ils la présentent comme une construction dynamique dans le contexte des rapports sociaux d'inclusion et d'exclusion. L'ethnicité en tant que catégorie construite réfère non pas à des groupes humains existant en soi mais à des groupes humains dont l'existence est sous-tendue par des rapports oppositionnels qu'ils entretiennent avec d'autres groupes, la notion d'« opposition » n'étant pas entendue dans le sens de « confrontation » ou d'« antagonisme », même si souvent ces deux éléments ne sont pas absents, mais dans un sens sémiologique « où l'identité est conçue comme la mise en opposition systématique de différentes marques choisies pour signaler la différence ». (McAll, Piché, Fortier, 1992 : 6)

C'est sous cet éclairage que je retiendrai les deux concepts d'ethnisation et d'identité ethnique dans mes analyses parce qu'ils sont, aussi bien l'un que l'autre une catégorie socialement construite en même temps qu'un processus en perpétuelle construction/déconstruction/ reconstruction.

En effet, se donnant souvent comme un état, l'identité ethnique est un processus dynamique de construction/déconstruction/reconstruction des représentations sociales par lesquelles les individus s'auto-définissent et désignent les autres. Elle est une forme de catégorisation sociale (Hall : 1997; Oriol : 1979; Tajfel : 1972), mais une catégorisation active. Elle est ce par quoi les individus et les groupes dans lesquels ils sont insérés, ou auxquels ils adhèrent au cours de leur trajectoire de vie, s'auto-représentent et « s'intercaractérisent ». Ils forment ainsi des ensembles d'appartenance qu'ils créent au moyen de marqueurs symboliques, de sens et de significations en fonction des contextes socio-historiques particuliers où ils évoluent. Le processus d'auto-représentation et « d'intercaractérisation » se fait selon une sélection bien précise d'éléments, d'attributs et de symboles triés à des fins de mise sous étiquette et d'un classement hiérarchique où chacun tentera de tenir le haut du pavé. (Devereux : 1972)

Deux éléments sont à retenir des études sur l'identité ethnique à savoir, les marqueurs identitaires ou traits culturels et l'ethnisation. Ils sont constitutifs de la catégorisation, de la différenciation et souvent de la stigmatisation qui posent certaines populations en entités de référence homogénéisées à partir de quelques caractéristiques (Tajfel : 1972). Les marqueurs identitaires constituent un élément central de l'identité ethnique. Ils participent de cette dynamique sociale qui met en scène les groupes sur une base ethnique. Ils sont des traits socioculturels dynamiques et non des éléments figés et inhérents à une culture donnée, des éléments d'un système de classement des collectivités humaines et de leur position dans celui-ci. Ces traits agissent comme des critères dont la fonction est, dans les relations inter-groupes, de sélectionner, d'ordonner, de distinguer, de reconnaître les membres des non-membres du collectif d'appartenance. (Barth, 1969 : 119)

L'instrumentalisation des marqueurs identitaires selon l'origine ethnique différencialise les groupes en naturalisant les différences des groupes ethnisés à partir des apparences physiques, des modes vestimentaires, des accents, des pratiques religieuses, etc. Un groupe

qui domine aux niveaux politique, économique, militaire ou intellectuel ne se définit pas par la différence puisqu'il se pose comme la norme de référence, norme qui le distingue en tout de cet autre, porteur d'une différence infériorisante. Cette position lui confère un sentiment de supériorité. (Sayad, 1991)

Ainsi, le dominant n'a pas d'ethnie, car le processus d'ethnisation ne s'applique pas à ceux-là qui détiennent le pouvoir, qui composent la nation et qui ne se définissent pas par des marqueurs, mais par des valeurs, celles de démocratie, de modernité, de liberté, de rationalité, etc. L'ethnisation en tant que processus de catégorisation sociale et culturelle, peut se transformer en processus de ségrégation lorsqu'elle participe d'une logique de classification sur le mode comparatif et entraîne une inégalité de droit et de fait. Toutefois, soutient Jacqueline Costa-Lascoux, elle se distingue du racisme en cela qu'elle ne prend pas appui sur un jugement global dévalorisant à l'endroit d'un individu ou d'un groupe d'individus pas plus qu'elle ne comporte une volonté de rejet : « toute catégorie institutionnelle distingue sans être nécessairement discriminatoire » (2001 : 128). La prise en compte des besoins et des conditions de vie de certaines catégories de la population procède, selon elle, nécessairement d'un inventaire et d'une classification des individus et des groupes en établissant des corrélations et des causalités.

Mais, à partir de quel moment certains traits socioculturels qui caractérisent un groupe deviennent-ils systématiques et l'ethnisation fait-elle système? Costa-Lascoux distingue cinq étapes qui marquent autant de degrés d'ethnisation.

1/ Au premier degré le processus d'ethnisation opère par *analogie* en fournissant une même explication à des situations similaires observées chez des individus assignés à un même groupe constitué en monolithe. Les individualités sont réduites à une identité collective et les différences entre ces personnes gommées pour laisser place à des copies conformes. Il suffit d'évoquer un terme ou de faire appel à un attribut pour savoir à qui on fait référence. Par exemple, c'est tout naturellement aux femmes arabes que l'on pense spontanément quand on évoque le terme soumission. Dans le contexte occidental, l'expression « femmes arabes » suggère automatiquement le qualificatif « soumises » et celui-ci renvoie à la catégorie « femmes arabes ». Ces deux termes forment bloc, ils ne font

qu'un. Avec ces automatismes, on prend un raccourci, on va à l'essentiel, on évite la complexité.

2/ Au second degré, l'ethnisation est sous-tendue par une *logique de récurrence*. L'identité est prescrite, si bien que les situations se répètent invariablement selon un schéma bien rodé. Les membres d'un groupe ethnisé seront perçus comme ayant des attitudes et des comportements semblables et comme posant des actions identiques et conformes à ce qui est attendu chez eux. Le mouvement, l'évolution, le changement sont évacués de ce contexte où les rôles sont déterminés une fois pour toutes. Quand on se trouve en face d'une personne appartenant à un tel groupe on sait comment elle va se comporter et comment on doit agir envers elle. Le modèle est là. On le connaît. Il sert de guide à l'action (idem : 129). Autrement dit, les représentations sociales que l'on a d'un groupe induisent les comportements et orientent les conduites et les pratiques figent les relations dans un modèle déterminé à l'avance. (Sherif, 1969 ; Doise, 1976; Moscovici, 1986; Abric, 1994)

3/ Au troisième degré, l'ethnisation entre dans un processus de *différencialisation*. Plusieurs sociétés d'immigration se sont employées à une politique de catégorisation culturelle de leurs habitants soit en réponse à la demande identitaire soit pour construire des catégories minoritaires qui, fragmentées et marginalisées, constitueront les communautés ethniques en marge de la nation. La différencialisation conduit au déclassement et à la disqualification de ces groupes qui sont traités en fonction de la différence dont ils sont affublés. Dans les relations de service, notamment au niveau de l'administration, agents et clients vont aller jusqu'à intérioriser les rôles sociaux et se conduire conformément aux attentes. « Ce phénomène en « miroir » est un des effets les plus pervers de l'ethnisation. » (Costa-Lascoux, 2001 : 129)

4/ Au quatrième degré, l'ethnisation devient *socialement visible et s'amplifie* avec la concentration géographique. Les mesures prises pour fournir des services particuliers (éducation, santé, services sociaux, etc.) à certaines populations jugées défavorisées se fondent sur des critères relatifs à l'origine ethnique ou à la catégorie culturelle assignée. Ces actions, qui consistent en programmes destinés à des populations ciblées dans des zones résidentielles habitées majoritairement par des « catégories ethniques », renforcent

l'idée de « handicaps socioculturels » dont seraient porteuses ces dernières (idem). Cherchant à niveler les inégalités sociales, ces programmes compensatoires qui s'appuient sur des données objectives telles que le chômage, le décrochage scolaire, les conditions de logement, l'isolement, etc. font en même temps appel à des critères culturels qui deviennent alors des modes explicatifs d'attitudes, de comportements, de croyances et de façons de vivre entraînant du coup un effet stigmatisant sur ces populations. Lorsque l'explication se nourrit de la seule origine « ethnique », elle finit par faire sens. Elle devient alors un mode opératoire, un guide pratique dont se servent les politiques publiques lorsqu'elles s'adressent à ces catégories rassemblées sous une terminologie qui renvoie à l'origine « ethnique », « culturelle » ou « religieuse ». L'explication par le culturel ou le religieux s'enracine et demeure, et même s'il advient que les inégalités socio-économiques disparaissent, les « caractéristiques culturelles ou religieuses » se maintiennent, elles, naturalisées qu'elles sont dans des schémas interprétatifs. (idem)

L'explication par l'origine « ethnique », « culturelle » ou « religieuse » accentue la visibilité sociale et la concentration géographique et favorise le rôle de « bouc émissaire ». Il produit un « labelling » qui instaure une identification basée sur l'origine. On est désigné et on s'auto-définit par des attributs semblables qui se font écho. L'identification par laquelle un groupe est catégorisé et qui lui fait prendre conscience de la différenciation dont il est l'objet, l'amène à développer une solidarité interne qui se traduit par une identité défensive se conformant au regard extérieur. « Les mécanismes identitaires favorisent et engagent un processus d'autodéfense, qui engendre à son tour ses propres solidarités. » (idem : 130)

5/ Au cinquième degré finalement, l'ethnisation devient *stigmatisation* lorsqu'un groupe est réduit à une minorité dévalorisée et sous-estimée. La situation d'assignation d'identité et de stigmatisation dans laquelle il se trouve constitue un frein à sa reconnaissance comme citoyen et comme sujet de droit à part entière. Quand bien même un gouvernement instaurerait une politique publique selon le critère de la citoyenneté, si en même temps il procède à une catégorisation des individus vivant sur son territoire en groupes identifiés selon leur origine « ethnique », « culturelle » ou « religieuse », et si certaines origines et cultures sont marquées d'une différence négative, le principe d'égalité des citoyens qu'il tenterait de faire prévaloir ne saurait être une garantie pour tous. Certaines identités

collectives accèdent plus difficilement à une pleine citoyenneté. C'est le cas des groupes minorisés qui représentent le « bouc émissaire », l'identité inassimilable à l'ensemble de la société et font office d'un corps étranger se trouvant là par défaut.

Cette dernière phase du processus d'ethnisation identifiée par Costa-Lascoux s'appuie, selon celle-ci, sur toutes les autres pour instaurer une ethnisation durable fondée sur une relation perverse entre dominants et victimes-dominées. « Une sorte de complémentarité s'établit qui se renforce dans la rationalisation explicative de la situation : ceux qui offensent disent toujours que leurs victimes ont accepté d'être traitées comme elles le sont : « elles l'ont bien voulu »; et les victimes finissent par se culpabiliser ou croire elles-mêmes à une fatalité de leur condition comme ces élèves qui pensent que les mauvaises notes « tombent toujours sur eux ». Humiliée, une personne stigmatisée tentera alors d'opérer un retour du stigmate sur ceux qui lui imposent une image dévalorisée d'elle et de son groupe pour les placer face à l'injustice qu'ils lui font subir. (idem : 131)

La question de l'identité ethnique s'est imposée comme objet de grands débats scientifiques et politiques : les nombreuses recherches qui lui sont consacrées en témoignent et la perception de l'identité ethnique comme renvoyant aux liens du sang et de la culture, à une ancestralité ou à une religion communes a informé les politiques coloniales de façon décisive comme construction du rapport à l'Autre. Les États ex-coloniaux et ceux qui font partie de ce qui est identifié comme l'Occident prolongent ce rapport avec des ensembles d'états regroupés dans de grandes catégories (Proche-Orient, Moyen-Orient, Extrême-Orient, Tiers-Monde, pays sous-développés, en voie de développement, etc.). Ils le font en s'appuyant toujours sur une logique d'ethnisation, mais à partir de critères constamment remaniés au fil de l'histoire, et l'élaboration des classifications ethniques dans les sociétés d'immigration se fait sur le modèle de celles autrefois effectuées dans les pays colonisés.

Les marqueurs sociaux de l'identité agissent sur les clivages, les oppositions et les affrontements de sens dans les situations de relations interculturelles lorsque tout se tisse dans une logique du « eux » et du « nous », comme cela se donne à l'observation aujourd'hui dans les sociétés d'immigration et comme cela se donnait à voir dans les pays de colonisation. Comme le fait remarquer Costa-Lascoux, « l'immigration a pris le relais de la colonisation, non seulement en tant qu'exploitation de la force de travail, mais aussi

comme référent, dans les mentalités et les imaginaires, à une altérité dépréciée. Le « complexe du colonisé » et le « sentiment de supériorité de l'ancien colonisateur » se prolongent dans les phénomènes de discrimination à l'encontre des immigrants venus des anciennes colonies. L'ethnisation se développe, désormais, à l'intérieur des sociétés d'immigration, reproduisant les hiérarchies culturelles et les catégories institutionnelles de la domination coloniale » (idem : 127). C'est dans ce contexte qu'est apparue la notion de frontières ethniques.

1.2.3 Les frontières ethniques

La représentation sociale évoquée par le terme « frontière » renvoie généralement à un territoire national, à des dispositifs sécuritaires, à des patrouilles de la garde civile ou militaire, à la construction de murs (en béton armé, de barbelés ou en tôle d'acier), à des passeports. La notion de frontière évoque communément une limite réelle, observable, tracée entre deux États, deux pays, deux nations, gardée par des douaniers, marquée de chaque côté de leur drapeau particulier et dont le passage dans un sens ou dans l'autre exige un passeport et parfois un visa. Les situations géopolitiques ont une incidence certaine dans l'expression de la notion de frontière, laquelle implique celle de nation. Il s'agit alors de frontière nationale.

En revanche, le concept de frontière tel qu'utilisé dans différentes disciplines des sciences sociales et qui emprunte à la métaphore spatiale ne renvoie pas à une ligne de partage identifiable ou visible, mais à une dynamique de relations sociales historiquement constituées dans un terrain de luttes politiques ou symboliques entre deux ou plusieurs groupes. Toutefois, dans certains cas, à cette barrière symbolique peut s'ajouter une ligne de démarcation réelle circonscrivant un lieu ou fixant une séparation nette entre deux espaces. Plusieurs exemples viennent à l'esprit. Considérons le cas de quartiers fortement ghettoïsés comme Harlem ou de certaines banlieues des grandes agglomérations urbaines en France ou en Allemagne, qui font figure de micro sociétés en soi contenues hors les murs de la cité où nous pouvons constater la présence des deux types de frontières, d'une double *frontiérisation* idéale et matérielle dans les relations interethniques.

La guerre civile au Liban (1975-1990) et les combats entre groupes armés opposés ont fractionné la ville de Beyrouth en deux zones distinctes, Beyrouth Est et Beyrouth Ouest déplaçant les familles de part et d'autre de la ligne de partage selon qu'elles étaient chrétiennes ou musulmanes. La Beyrouth cosmopolite et mixte est devenue alors une double ville, l'une chrétienne et l'autre musulmane marquée par une frontière que les habitants ne pouvaient plus traverser librement. La frontière physique a disparu avec la fin des hostilités et la reconstruction de Beyrouth, mais la frontière sociale et culturelle demeure encore présente dans l'esprit de ceux qui ont vécu cette sécession. La Bosnie, les colonies juives en territoires palestiniens occupés et les enclaves américaines à Baghdad constituent des cas tout aussi marquants.¹

Ces exemples montrent, par ce que j'appelle la double *frontiérisation* des rapports, l'émergence et la formation d'une double frontière à la fois ethnique et physique entre des groupes en présence puis son maintien ou sa disparition selon le cas. Les rapports sociaux, selon Bourdieu, sont des rapports de force symbolique, mais peuvent ou ont pu être des rapports de force physique. (1994)

On a proposé diverses analyses et explications des frontières ethniques selon les approches primordialistes et substantialistes de l'ethnicité. Ce que je rejette à la suite de Fredrik Barth, Poutignat, Streiff-Fenart et Martiniello qui mettent l'emphasis sur l'apparition et le maintien des groupes ethniques à partir de processus de représentation, de catégorisation et d'interaction dans la circulation des individus et dans les contacts socioculturels qu'ils établissent les uns avec les autres. Par ses travaux, Barth a ouvert la voie aux interprétations constructivistes en introduisant la notion de « limites ethniques », qui selon lui ne sont pas définies une fois pour toutes, mais peuvent être franchies par les individus, ce qui laisse place à une liberté de mouvement.

Sous l'impulsion de Barth, des chercheurs, notamment ceux qui se réclament de l'anthropologie de la culture, se désintéressent du contenu des cultures ethniques dont ils faisaient jusqu'alors l'élément central de leurs préoccupations pour se concentrer sur la dimension structurelle et organisationnelle de l'ethnicité. En effet, Barth tente de cerner les processus qui conduisent à la reproduction des groupes ethniques. Barth n'envisage pas la culture comme une donnée stable et fixe mais comme une réalité en perpétuel mouvement

qui façonne différemment les individus. Le contenu culturel dont sont porteurs les groupes ethniques peut fluctuer en fonction du système socioculturel dans lequel ils évoluent. Ils devraient par conséquent être définis non pas en fonction de la culture qui les caractérise mais plutôt de la constitution et la reproduction des frontières entre les groupes ethniques participant à cette culture. C'est donc sur les processus d'émergence, de développement et de disparition des frontières ethniques ainsi que sur le recrutement des membres des groupes ethniques que doit insister l'étude de l'ethnicité.

« The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the groups, not the cultural stuff that it encloses. The boundaries to which we must give our attention are of course social boundaries, though they may have territorial counterparts. If a group maintains its identity when members interact with others, this entails criteria for determining membership and ways of signalling membership and exclusion. Ethnic groups are not merely or necessarily based on the occupation of exclusive territories; and the different ways in which they are maintained, not only by a once-and-for-all recruitment but by continual expression and validation, need to be analysed. » (Barth, 1969 : 15)

Ce déplacement d'intérêt dans l'étude de l'ethnicité du contenu de la culture vers la frontière ethnique s'accompagne d'une problématisation et d'une théorisation de celle-ci et de l'affirmation de la fonction déterminante qu'elle joue dans la production de la différence ethnique. Se plaçant dans une perspective constructiviste et relationniste, Barth envisage la culture comme la résultante et non pas comme génératrice de l'organisation ethnique et, pour lui, la différence que fabrique un groupe pour situer et fixer sa frontière se fait toujours en interaction par rapport à un Autre significatif. Au regard de ce paradigme, c'est bien la frontière qui devient l'élément constitutif d'un groupe du fait d'un processus ininterrompu d'expression et de validation (idem). Elle est présentée comme n'exerçant pas de contrainte sur le contenu culturel du groupe et comme pouvant persister au-delà des changements même significatifs que peut subir ce contenu. (idem : 38)

Le cadre conceptuel mis en place par ce nouveau courant introduit ainsi la double idée de la fonction déterminante de la frontière dans la formation du groupe et du maintien de celui-ci malgré les fluctuations que peut connaître le contenu de sa culture qui, du reste, n'exerce aucune contrainte sur celui-ci. Ainsi, la formation de l'identité se construit en interaction avec l'autre et par l'utilisation de marqueurs identitaires symboliques pour se distinguer de cet autre. Les auteurs qui ont appréhendé la frontière ethnique selon une approche

dynamique ont démontré l'aspect évolutif des groupes ethniques, la mobilité des frontières ethniques et l'impossibilité de les cerner de manière permanente et définitive (Martiniello, 1995; Juteau, 1999). Juteau (1999) distingue deux dimensions ou deux faces constitutives de la frontière ethnique, l'une interne, l'autre externe, étroitement imbriquées et indissociables dans la réalité. Fondées sur un rapport de pouvoir, les relations ethniques doivent être saisies dans le cadre de cette double dimension. La dimension externe, établie par le groupe dominant, est le signe du pouvoir de celui-ci d'assigner le groupe minoritaire à un statut inférieur et à une catégorie identitaire dépréciée par le recours à des marqueurs identitaires puisés à même le répertoire terminologique symbolique et culturel de ce dernier (origine commune réelle ou supposée, religion, traditions, langue, pratiques sociales et culturelles, morphologie, psychologie, etc.). Ces marqueurs identitaires par lesquels le groupe dominant procède à un processus de différenciation servent d'outils pour justifier et légitimer le rapport d'inégalité sociale et de pouvoir entre groupes ethniques. La dimension interne réfère à la manière dont les individus minorisés se représentent eux-mêmes et construisent leur identité, une identité valorisée par le recours à ces mêmes marqueurs identitaires mais présentés comme des éléments positifs. C'est souvent en réaction à la dimension externe élaborée par les groupes dominants que les groupes stigmatisés font opposer cette dimension interne. Ces deux dimensions varient et évoluent en fonction des situations, des groupes en présence et des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres.

Plusieurs thèmes développés par Barth et d'autres chercheurs autour de la notion de frontière ethnique me semblent pertinents pour mon étude. 1/ Les critères mobilisés pour ériger des frontières entre groupes sont définis socialement et sont susceptibles de fluctuation. 2/ Si les frontières connaissent des fluctuations, elles peuvent aussi se maintenir relativement bien. Il faut donc identifier les facteurs sociaux qui favorisent leur émergence, leur maintien, leur fluidité ou leur évanescence. 3/ Les groupes ethniques et les frontières qui les délimitent ne sont pas fixes et constants mais en perpétuelle élaboration. 4/ Les différences culturelles jouent un rôle important dans la délimitation des frontières et la détermination de l'identité collective. Elles sont mises de l'avant comme cause essentielle des conflits entre groupes et masquent ainsi les vrais fondements de ceux-ci. 5/ Les différences culturelles ne suffisent pas à elles seules à expliquer les conflits qui opposent

des groupes. 6/ C'est au niveau des inégalités réelles, sociales, économiques et politiques qu'une analyse des relations ethniques doit être faite. 7/ Les relations interethniques conflictuelles doivent être comprises et examinées à partir d'une vision globale, celle d'un système international tendu par des rapports de force et de pouvoir entre les nations anciennement colonisatrices et colonisées. (Danielle Juteau, 1979 : 9)

La distance qui sépare Soi de tout Autre peut être vue comme un espace défini par une série de frontières, certaines offrant des points d'ouverture et de croisement, d'autres conçues comme des failles, annoncent la difficile rencontre de Soi et de l'Autre, cet Autre à qui Soi ne veut pas ressembler, qu'il ne veut pas être. Refusant l'établissement de passerelles enjambant la distance béante qui le sépare de l'Autre, Soi se fait un devoir de maintenir la frontière dont la disparition risquerait de compromettre sa position sociale, politique, économique et écologique privilégiée sur cette marge qui assure sa survie.

Que ce soit au niveau micro-social ou macro-social, le processus de frontiérisation est nécessaire à la dichotomisation des groupes, en in-group et out-group, en majoritaires et minoritaires. Pour se définir, le centre a besoin de sa marge et le majoritaire de son minoritaire parce qu'ils sont ce à partir de quoi ils existent, ce à partir de quoi ils définissent leur identité propre. (Sylvie Vincent, 1986 : 81)

L'existence de groupes provenant d'horizons différents dans les sociétés occidentales et la conscience de la proximité de nouvelles altérités dans son environnement ont accentué les rapports de *frontiérisation* entre les populations à un niveau microsociétal. Comme le soutient Farhad Khosrokhavar (2002) « cette construction de soi et de l'autre dans un rapport antagonique est liée aux nouvelles formations multiculturelles dans le monde occidental ». Et c'est dans ce contexte d'ethnisation et de frontières ethniques que se joue le jeu des stratégies identitaires.

1.2.4 Les stratégies identitaires

Dans le pays d'établissement, les immigrants se trouvent, par un jeu de catégorisation et de frontiérisation et, en fonction de leur origine nationale, assignés à des groupes désignés comme minoritaires, ethniques, ethnoculturels, visibles, allophones, etc. Cette catégorisation les place dans un statut de « désignés » par rapport à un ou des groupes

majoritaires « désignants » et les met en état de minorité dans un face-à-face, du nous et du eux. Ils sont comme dit Guillaumin « *au sens propre du terme, en état de minorité. Minorité : être moins.* » (Guillaumin, 1972 : 86)

Face à cette définition de soi assignée par l'Autre et à l'attribution catégorielle qu'elle implique, les personnes désignées qui ne les partagent pas nécessairement, voire les rejettent, réagissent, ce qui donne lieu à une mise en acte de stratégies. Se réappropriant leur identité, ces personnes remettent en question l'aspect globalisant de l'identité assignée et tentent de la redéfinir selon un processus d'affirmation identitaire qui est le résultat d'une mobilisation individuelle ou collective enracinée dans un processus de construction/déconstruction entre désignants et désignés où le pouvoir de construire et de nommer appartient aux uns et la volonté de renverser et de redéfinir aux autres. (Catani, 1983; Césari, 1994; Portes & Dag, 1996)

Certaines études sociologiques qui se sont intéressées à la question de l'identité sociale l'ont appréhendée en considérant la représentation de soi chez l'individu ou chez le groupe comme définie de l'extérieur par l'idéologie dominante dans une société donnée (Labov, 1976 in Camilleri, 1990 : 16; Goffman, 1975). D'autres recherches effectuées sur les ensembles minoritaires ethniques, de genre ou de classe ouvrière, en sont arrivées à l'idée que ces groupes sociaux finissent par intérioriser le discours dominant qui veut que leur place dans les rapports de production et dans les relations de pouvoir soit la simple conséquence de leur manque de qualification, de capacité ou de maturité, ce qui les empêche de prendre conscience de l'influence des déterminismes sociaux sur leur trajectoire de vie et les conduit à justifier les situations d'oppression, d'exploitation et de discrimination qu'ils vivent et à s'y adapter. (Bernstein, 1972 in Camilleri : 17)

Selon ces études, l'intériorisation de l'identité imposée produit une sorte d'aliénation de soi chez les individus ou les groupes qui ne conçoivent pas leur identité en fonction de ce qu'ils détiennent mais à partir de ce dont ils ont été privés (Hoggart, 1970 in Camilleri, idem : 17). L'identité aliénée entraîne ainsi chez ceux qu'elle conditionne une cécité face aux rapports de domination qu'ils subissent, l'acceptation de la marginalité et le repli sur soi (Camilleri : 17). Mettant l'accent sur le poids des déterminismes sociaux et des mécanismes de domination qui causent l'aliénation des individus et des groupes en les amenant à

accepter l'identité prescrite, ces études ont négligé la capacité des groupes dominés à mettre en œuvre des stratégies d'action visant à rejeter l'identité attribuée et à en proposer de nouvelles. D'autres études montrent (Oriol, 1979; Razack, 1979) au contraire que l'identité telle qu'assignée au groupe dominé par un groupe dominant ne reste pas une donnée fixe, immuable et identique. Les membres du groupe dominé, en s'appropriant l'identité reçue, opèrent sur elle un travail qui la modifie et, chacun à sa manière, l'ajuste en fonction du contexte social dans lequel il est inséré, des contraintes qui pèsent sur lui et des ressources dont il dispose. L'individu est acteur et il met en branle des stratégies pour agir sur l'identité qu'on veut lui prescrire et le statut qu'on veut lui assigner en fonction du contenu de celle-ci. D'emblée, c'est dans cette perspective que je me situe pour cerner les réactions que suscitent chez les femmes d'origine arabe les représentations et catégorisations sociales dont elles sont l'objet dans la société québécoise et les actions qu'elles posent pour renverser la situation. Donc, les stratégies qu'il m'intéresse d'étudier ici sont celles de la déconstruction de l'identité imposée et de l'affirmation de l'identité revendiquée, en particulier celles que l'on observe là où se rencontrent un groupe minoritaire et un majoritaire. Ce sont celles qu'élaborent des femmes ou des groupes de femmes arabes afin d'agir sur une image de soi dévalorisée et stigmatisante généralement associée aux Arabes.

1.2.4.1 La notion de stratégie identitaire

Le concept de *stratégie* emprunté entre autres à la pratique militaire et à la théorie des jeux désigne toujours un ensemble de manœuvres déployées en vue de réaliser un objectif ou de se prémunir contre une nation adverse. Il a gardé le même sens général en sciences sociales en prenant des connotations particulières selon les domaines d'application. Dans le champ des études sur l'identité, la notion de *stratégie identitaire* désigne l'ensemble des actions déployées par des individus ou des groupes en vue de gérer leur identité. Ainsi Malewska-Peyre (1989 : 123) reconnaît deux dimensions aux stratégies identitaires : l'une d'intériorité, lorsque se mettent en branle chez l'individu des mécanismes psychologiques qui lui permettent de se prémunir contre l'anxiété et d'éviter la souffrance; l'autre d'extériorité, lorsque l'individu s'engage dans une action en vue de changer sa propre réalité ou celle de son groupe d'appartenance (Malewska-Peyre : idem). La chercheuse a identifié une stratégie de retrait et quatre stratégies actives.

La stratégie de retrait est dominée par la dimension d'intériorité. Maleska-Peyre démontre qu'il existe une forte corrélation entre l'expérience vécue de la xénophobie ou du racisme et l'angoisse que l'individu cherche à supprimer ou à refouler en refusant de se sentir concerné par le phénomène afin de supporter l'expérience ou de l'oublier (idem : 124). C'est ce qu'elle identifie comme une stratégie de déréalisation, de transformation d'une réalité pénible. Une autre réaction observée est celle de l'intériorisation de l'image dévalorisée de soi ou en développant un sentiment de culpabilité d'être ce qu'on est et en se faisant tout petit et discret afin ne pas trop donner à voir sa différence ou encore en adoptant une attitude d'assimilation pour se fondre dans le corps social en taisant ses origines.

Quant aux stratégies actives, elles sont élaborées et organisées de manière individuelle ou collective. Malewska-Peyre en distingue quatre. Celle d'assimilation au groupe majoritaire qui tend à effacer les traits physiques (coiffure, couleur des cheveux et de la peau, tenue vestimentaire) et culturelles (accent, manière d'être et de se comporter), elle devient complète avec le changement de prénom et nom, le déni de ses origines, valeurs et croyances. La stratégie d'assimilation peut être définitive ou temporaire selon l'attitude de chaque individu face à sa différence, elle peut aussi être instrumentale lorsque l'individu joue le jeu de l'assimilation. (idem : 126)

Un second type de stratégies consiste à revaloriser sa singularité. Au niveau individuel, cette stratégie se traduit par un désir très profond de maintenir des liens solides avec son pays et sa culture et de conserver sa nationalité et sa religion d'origine. L'individu répond à l'infériorisation par une valorisation, voire une idéalisation de son groupe et une critique envers la culture et la civilisation du groupe majoritaire. Se développe alors un discours exaltant, par exemple sur l'« arabitude », l'histoire, le passé glorieux, le patrimoine civilisationnel, la grandeur de l'islam, le respect des parents et des personnes âgées, les valeurs d'hospitalité et de générosité, la musique, la cuisine, etc. (idem). Au niveau collectif, la valorisation s'exprime dans l'engagement et l'activisme dans des mouvements collectifs, communautaires ou sociaux qui peuvent prendre des orientations différentes selon les actrices et acteurs sociaux et leur formation sociale et politique (idem : 127). On peut distinguer trois tendances:

- Celle qui réclame la reconnaissance de sa culture, le respect de sa différence et une égalité des droits et des devoirs notamment lorsqu'elle se trouve dans une société qui a adopté une politique multiculturelle.
- Celle qui se démarque de la société actuelle post-industrielle, s'inscrit dans une mouvance internationaliste et transculturelle et milite en faveur d'une interpénétration des cultures et des valeurs en même temps que d'une nouvelle citoyenneté dans le respect réciproque de la différence.
- Celle qui se recentre sur les valeurs de la société d'origine faute de percevoir une autre solution étant donnée l'ampleur du racisme et de l'exclusion.

Une troisième stratégie dite intermédiaire se veut intégrative : l'individu, sans renoncer à sa propre différence, se cherche des points communs avec le groupe dominant. Cette approche de convergence s'inscrit dans un discours égalitaire, pluriculturaliste et respectueux des différences. On cherche à dépasser l'étroitesse communautariste vers des valeurs universelles et supranationales communes comme la paix, la justice, le respect des droits humains, la démocratie en s'appuyant sur la communauté des valeurs, des idéologies, des croyances, ou sur le statut social : âge, sexe, profession. Un individu s'identifiera d'abord comme jeune, femme ou travailleur avant de se définir comme Libanais, Arabe ou immigrant. (idem : 128)

Enfin la stratégie de compensation est adoptée par des individus, notamment des jeunes, dont l'horizon est bloqué et qui versent dans la délinquance afin de sortir de l'impasse et acquérir une autre image de soi en gagnant de l'argent et du prestige. Les activités sportives, musicales et artistiques sont souvent des moyens de compensation pour s'affirmer et se valoriser. (idem : 129)

Pour Kastarsztein, la stratégie est un ensemble d'actions coordonnées, de manœuvres en vue d'une victoire identitaire, c'est-à-dire d'une finalité poursuivie par des acteurs sociaux en vue de remettre en question l'identité qu'on leur impose pour en proposer une autre. Ce processus interactionnel et dynamique exige de la part des individus une adaptation constante selon une tactique adoptée qui leur permet de « réagir en fonction de la représentation qu'ils se font de ce qui est mis en cause dans la situation, des enjeux et des

finalités perçues, mais également en fonction de l'état du système dans lequel ils sont impliqués et qui fait peser sur eux une pression constante à agir dans tel ou tel sens. » (Kastersztein, 1990 : 31)

Toujours selon cet auteur, du point de vue de l'acteur social, la stratégie dépend des finalités qu'il recherche et des stratégies des individus qui l'entourent. C'est donc en interaction avec son environnement qu'il négocie et renégocie en vue d'atteindre ses finalités stratégiques dont les plus essentielles sont la pleine reconnaissance de son existence dans le système social et une visibilité sociale. Cette reconnaissance et cette visibilité sociale impliquent l'acceptation subjective et objective d'une différence assumée que les acteurs tentent, par une action de revendication, de faire valoriser et accepter. Soucieux de devenir visibles dans l'espace social, les personnes « invisibles » qui en ont la capacité et les moyens auront pour stratégie de faire connaître « leur valeur afin de « compter pour quelque chose » et d'être pris en compte, de cette manière « un objectif commun est réalisé : celui d'être identifié, écouté et individualisé. » » (idem : 38)

1.2.4.2 Stratégies identitaires et minorités

Au-delà de la nature et des finalités des stratégies identitaires, certains auteurs ont porté leur attention sur les situations de rapport majorité-minorité où on les observe, sur les éléments en présence et leur processus d'élaboration. Taboada-Leonetti (1990 : 49) identifie trois éléments indispensables dans la mise en œuvre d'une stratégie identitaire, à savoir les acteurs, individuels ou collectifs, la situation dans laquelle ils sont impliqués et les enjeux produits par cette situation, enfin, les finalités qu'ils poursuivent.

Cette situation ne peut se présenter que dans une relation d'interaction et de confrontation d'au moins deux acteurs sociaux qui s'expriment en fonction des représentations sociales produites par les discours. Les réponses stratégiques des acteurs en présence ne peuvent être saisies qu'en tenant compte des ressources et des potentialités dont ils disposent respectivement et des contraintes qu'ils subissent et qu'en examinant les rapports sociaux qui sous-tendent la situation d'interaction. En effet, les relations interpersonnelles qui se nouent dans une situation d'interaction productrice d'identité sont prédéterminées par les rapports sociaux qui, à l'échelle macrosociale, fixent les statuts sociaux des groupes en

fonction du poids et du pouvoir dont jouissent les États dont ils sont ressortissants et de la place symbolique qu'ils occupent dans l'imaginaire collectif occidental (idem : 52). Si l'on prend l'exemple du Canada, les immigrants du Sud sont généralement perçus comme des personnes issues de sociétés économiquement et technologiquement moins développées et culturellement inférieures, venant chercher un travail et de meilleures conditions de vie dans une société mieux nantie. Cette perception ne s'applique pas dans le cas des immigrants originaires des sociétés européennes ou états-unienne. Les immigrants d'origine arabe sont eux généralement perçus comme venant de pays en guerre où règnent l'insécurité et la violence, où existe une loi islamique, la chari'a, qui opprime les droits des femmes et une culture qui est en choc avec la culture occidentale. Une situation d'interaction entre deux acteurs sociaux ou deux groupes sera ainsi prédéterminée par la nature des rapports macrosociaux entre le Canada et le pays d'origine. À cette catégorisation des individus et des groupes en fonction de leur origine nationale, d'autres éléments s'ajoutent tels que la religion, la langue, le niveau d'instruction, le sexe, le statut économique qui situent les individus les uns par rapport aux autres. Les représentations identitaires réciproques qui en résultent trouveront à se matérialiser dans les pratiques et conduites quotidiennes. (idem : 53)

Par ailleurs, dans une situation d'interaction mettant en scène deux acteurs ou groupes d'acteurs, il est important pour l'observateur d'étudier et de décoder celle-ci non pas uniquement à un niveau individuel ou groupal mais aussi à celui des rapports sociaux dans lesquels majoritaires et minoritaires sont impliqués si l'on veut bien saisir les enjeux communs qui sont à la base de la relation. En effet, dans une relation interactive où un individu ou un groupe d'individus tente d'agir sur l'identité qui lui est imposée, il doit pour ce faire, modifier le rapport de force en jeu. Or « *ce qui est en jeu n'est pas seulement l'identité de l'un ou de l'autre mais la situation qui contient leur rapport* » (idem : 55). De l'analyse qu'ils font de la situation, des enjeux qu'ils identifient, les acteurs vont opter pour une stratégie donnée et décider des conduites à adopter. Celles-ci iront, selon Taboada-Leonetti, de l'acceptation à la négociation (65-75). Elles croisent les finalités des stratégies définies par Malewska-Peyre (1999 : 127) que l'on peut résumer ainsi :

- *L'acceptation* d'une image dévalorisée de son groupe et *l'intériorisation* des attributs sémiologiques stigmatisants qui la définissent de même que l'infériorité collective qu'ils impliquent.

- *La surenchère*, qui est une stratégie individuelle, et qui se manifeste lorsque l'individu en plus d'accepter et d'intérioriser l'identité assignée, insiste sur les éléments les plus stigmatisants de celle-ci, poussant parfois jusqu'à la caricature. L'individu n'est pas en mesure de saisir la nature sociale de la situation où il se trouve, ni les rapports de force qui définissent sa place ni celle de son groupe dans l'espace social, qui fondent la nature prescrite de leur identité. Il se croit responsable de sa situation et de la dévalorisation dont il est l'objet et se sent dans l'incapacité d'agir et de changer celle-ci. Certaines personnes vont aller jusqu'à rejeter ou nier des éléments de leur identité.

- La stratégie du *contournement* est adoptée dans une situation où l'assignation identitaire ethnique est molle, où les contraintes sur les désignés sont faibles, mais où ceux-ci disposent de ressources identitaires et culturelles fortes. C'est le cas d'un groupe comme les Espagnols de France qui tout en étant minoritaire n'est pas frappé du statut de minorité visible et occupe le même espace que les membres du groupe majoritaire tout en pratiquant une tactique d'évitement.

- *Le retournement sémantique* se présente lorsque les minoritaires acceptent l'identité prescrite avec la stigmatisation qui lui est rattachée, mais opèrent un renversement sémantique qui transforment la négativité en positivité. Nous avons l'exemple des jeunes issus de l'immigration maghrébine en France qui identifiés et discriminés comme « arabes » revendiquent cette identité en l'inversant et en s'autodésignant par le terme « Beur » du verlan (arabe-rebeu-beur). Ils construisent ainsi une identité qui leur est propre et l'investissent d'un sens positif. Cette stratégie de défense face à une identité prescrite est le premier signe d'une prise de conscience d'un rapport à la société majoritaire fondé sur une domination.

- La stratégie de *l'instrumentalisation de l'identité imposée* consiste en une acceptation de l'identité prescrite sans toutefois qu'il y ait intériorisation de celle-ci. Du fait du rapport de force dans lequel ils se trouvent et que leurs ressources ne leur permettent pas de renverser, les individus instrumentalisent l'identité assignée à leur avantage. C'est le cas des Noirs

aux États-Unis qui dans la mouvance des politiques dites d'*action positive* ou de *discrimination positive* (affirmative action) mises en œuvre pour contrer les discriminations, les exclusions et les inégalités sociales, économiques et politiques basées sur l'appartenance ethnique et raciale des individus, se servent de leur position de minorisés pour revendiquer des emplois ou des allocations réservés à leur statut de défavorisés.

- La stratégie de *la recomposition identitaire* repose sur la construction d'une nouvelle identité collective par un groupe d'acteurs minoritaires faisant face à une même situation dans une société majoritaire. Reprenant à leur compte les catégorisations globalisantes dans lesquelles ils sont enfermés telles que : « les Arabes », « les Noirs », « les Asiatiques », des individus se constituent en groupes de contestation qui mobilisent des minorités diverses comme par exemple les « Black British » en Grande Bretagne composés d'Antillais mais aussi de Sud-asiatiques et parfois même d'Asiatiques. Cette désignation est alors utilisée comme porte-drapeau par une large population qui conteste le système en place. Des alliances peuvent même s'établir avec des catégories de la population blanche à statut similaire et où l'on observe par exemple que de jeunes Blancs participent à des émeutes raciales aux côtés de jeunes Noirs et inversement. En France, on a pu observer le même phénomène dans les années 1980 chez les « Arabes » qui, dans une situation qui leur imposait une identité de plus en plus contraignante, une minorité agissante s'est servie de l'origine arabe et musulmane pour porter ses revendications.

- *L'assimilation au groupe majoritaire* est une stratégie individuelle fondée sur le déni de son identité dévalorisée, la désolidarisation d'avec son groupe d'appartenance et la volonté de se fondre dans la société dominante en changeant de nom, délaissant la langue d'origine et effaçant tout trait physique ou culturel apparent.

- *Le déni* est une stratégie adoptée par des individus qui rejettent l'idée même de l'identité prescrite. Ils ne se reconnaissent pas dans l'identité qui leur est renvoyée d'eux-mêmes par le groupe majoritaire et contestent à celui-ci le pouvoir de les désigner. Il s'agit du déni de la différence imposée par l'Autre et du refus d'une différenciation sur une base ethnique ou de couleur. C'est le cas d'immigrants établis depuis longtemps dans une société dans laquelle ils sont enracinés et à laquelle ils sont assimilés et dont ils pensent partager tous les éléments. Mais bien qu'usant d'arguments objectifs pour nier l'identité prescrite, il n'est

pas du ressort de l'individu ou du groupe dans cette situation de bloquer le pouvoir qu'a le majoritaire de lui assigner une identité. C'est le cas par exemple des Réunionnais installés depuis de nombreuses générations en France.

- *L'action collective* est une stratégie entreprise afin d'opérer un changement sur la nature des rapports sociaux entre des groupes en présence. Il s'agit d'acteurs sociaux agissant par une conscience de groupe et une existence identitaire, qui sont en mesure de mobiliser les ressources de l'ensemble. Ceux-ci refusent les rôles et places que leur attribue la société majoritaire et la définition des rôles qu'ils doivent exercer. Conscients que ce n'est que collectivement qu'il est possible d'agir sur une identité dévalorisée prescrite et que tout effort défensif individuel ou toute recherche d'une valorisation identitaire individuelle sont voués à l'échec, ils s'engagent dans l'interaction avec l'autre. L'identité collective dans ce cas devient un modèle d'identification présenté aux membres du groupe, et le produit de leur action collective.

Quelles que soient les stratégies et les conduites identitaires développées, celles-ci sont conditionnées par différents éléments : la culture d'origine, la culture d'accueil, la différence entre les deux et la perception de cette différence, le rapport historique, économique et politique entre la société d'accueil et la société d'origine, les statuts des uns et des autres dans l'ordre macrosocial, les rapports sociaux entre les groupes en présence, la durée d'établissement dans la société de résidence, le degré d'intégration et de représentation politique, la structure organisationnelle de la communauté, les caractéristiques individuelles, etc. Elles s'expriment en fonction des acteurs sociaux, de la situation sociale dans laquelle ils sont impliqués, des enjeux produits par cette situation, des finalités recherchées, des dispositions prises afin d'atteindre un but commun fixé et, enfin, des moyens et des ressources dont ils disposent pour arriver à leurs fins.

La valorisation contemporaine de la différence culturelle a fait partout émerger des groupes dont les valeurs, les codes et les représentations remettent en question ceux des sociétés majoritaires, les appelant à se redéfinir selon de nouvelles dimensions.

Conclusion

Dans ce chapitre j'ai tenté de tirer des outils conceptuels relatifs aux représentations sociales, à l'identité ethnique, aux frontières ethniques et aux stratégies identitaires afin de les appliquer dans le cas précis des femmes d'origine arabe vivant au Québec. Ces quatre concepts fondamentaux me serviront d'outils analytiques et interprétatifs dans le processus de déconstruction/recomposition de l'identité des femmes arabes. Il ne s'agit évidemment pas de faire la preuve des théories auxquelles ils ont donné lieu.

L'angle d'approche que je privilégierai, est le constructivisme, qui a donné les études les plus fructueuses dans mon domaine de recherche. Je pense que rien n'est donné, tout est construit et déconstruit dans le frottement des contacts entre les individus et les groupes qui se définissent et s'influencent mutuellement. La tendance constructiviste me paraît pertinente en particulier pour regarder le problème qui m'intéresse parce qu'elle pose l'identité ethnique comme un construit qui s'élabore au cours d'un processus de différenciation mis en place à travers les interactions sociales entre les groupes. Dans l'optique constructiviste, toute définition faisant référence aux origines ethniques, culturelles, religieuses ou nationales apparaît comme une assignation, une contrainte qui limite le libre arbitre de l'acteur et sa capacité de choisir les référents identitaires qui lui conviennent. Or, j'entends étudier l'expérience individuelle ou collective que font les femmes arabes de l'identification ethnique dans leur vie quotidienne, me demandant comment celle-ci y intervient et comment elles y réagissent.

Mais, face à la foison des théories des représentations sociales et de l'ethnicité et à l'abondance de conceptions, d'approches et de perspectives autour de ces concepts, qu'ai-je retenu comme principaux éléments susceptibles de me permettre d'élaborer ma problématique et d'apporter un éclairage nouveau sur la réalité qui m'intéresse? Les huit points suivants en résument l'essentiel.

- La représentation sociale et la différenciation intercatégorielle

C'est à travers le choix des représentations sociales qu'on marque son territoire identitaire et qu'on définit celui de l'Autre. Les représentations sociales sont un instrument servant à reconnaître l'autre, un moyen de repérer ou d'indiquer sa position dans telle ou telle structure et de définir le type de relation qui nous lie à lui. Elles ne sont pas solidement

figées et fluctuent en fonction des circonstances. Elles consistent à inscrire des catégories particulières dans la société et à procéder à un ordonnancement différentiel et hiérarchisé entre les groupes qui la composent. Le processus de représentation et la catégorisation qui en découle instituent une identification à partir d'une origine ou d'une appartenance et participe d'une logique de différenciation et de hiérarchisation sur une échelle sociale entre autres, entre les nationaux et les immigrants. Exemple : les termes « immigrant » ou « immigré », devenus une image archétypale, ne désignent pas les individus provenant des pays occidentaux et résidant dans une autre société occidentale mais ceux qui ou dont les parents sont originaires de l'hémisphère sud (Costa-Lascoux, 2001 : 123). L'immigrant renvoie alors à l'étranger. Cette étrangeté même le place en position de marginalité, d'extériorité par rapport au corps de la nation. Marqué par l'empreinte de l'« ethnicité », il est l'exogroupe, celui dont la différence est trop marquée pour être confondue avec l'ensemble de la société. J'observerai donc la façon dont les femmes arabes perçoivent cette différenciation qui s'exprime à travers les représentations sociales de l'identité arabe.

- Le caractère relationnel et dynamique de l'ethnicité

L'ethnicité n'est pas une donnée primordiale ou substantielle, c'est une construction historique en constante interaction avec les dynamiques sociales, politiques et économiques globales qui la produisent et la reproduisent. Elle ne saurait s'interpréter en termes déterministes ou culturalistes mais au regard de l'existence des groupes qui occupent un espace social commun et qui évoluent dans une multitude d'interactions qui s'inscrivent dans un rapport de coopération, de compétition ou de conflit.

- L'étiquetage de l'Autre

Le marquage identitaire et le positionnement du rapport majoritaire-minoritaire dans l'espace public deviennent producteurs de sens dans la mesure où ils définissent les contours des frontières ethniques de chacun des groupes en présence. Ce processus de labelling ethnique institue une différence à partir d'une origine. Il confère une valeur normative à une certaine lecture du réel et une légitimation des institutions dans le traitement qu'elles réservent aux individus en s'appuyant sur ce « labelling-guide ». Le processus de labelling ethnique donne corps aux représentations sociales, aux attitudes et aux comportements qui se trouvent ainsi légitimés et justifiés. C'est là toute la force de l'identifiant ethnique. (Costa-Lascoux, 2001)

- L'action sur sa propre définition de soi

La stratégie d'affirmation identitaire définie comme un ensemble d'actions, de manœuvres, de tactiques, de décisions individuelles ou collectives en vue de déconstruire une identité de soi dévalorisée imposée de l'extérieur nous place d'emblée au niveau interactionnel et dynamique. La mise en cause de l'image identitaire assignée suppose que les acteurs sociaux poursuivent des finalités individuelles ou collectives pour proposer ou faire accepter une image correspondant à l'identité par laquelle ils voudraient que les autres les reconnaissent. Cette dynamique suggère la possibilité d'une marge de manœuvre des individus sur les déterminismes sociaux et leur capacité d'agir sur leur propre définition de soi.

L'identité qu'elle soit ethnique ou autre, est un construit social qu'il faut appréhender en relation avec un contexte sociohistorique particulier. Ce construit social peut, en fonction des relations sociales, prendre une forme active ou réflexive (identifier ou s'identifier). L'identité ethnique attribuée selon un processus de dévalorisation se présente comme une contrainte pour les membres des groupes minorisés, et la position inconfortable qu'elle leur confère dans une configuration de relations sociales organisée autour de l'idée d'identité, les tient en alerte face aux contraintes que celle-ci impose. Ils tentent alors d'agir pour en modifier le contenu. Ainsi, je suppose que les femmes d'origine arabe du Québec sont des actrices sociales, des intervenantes actives capables de poser des actions spontanées et concertées contre une identité dépréciée, ce qui nous place d'emblée dans le courant théorique de la stratégie d'affirmation identitaire. (Camilleri, 1990; Costa-Lascoux, 2001; Taboada-Leonetti, 1990; Vasquez, 1990)

En posant comme prémisses le fait que les femmes arabes du Québec sont agies par les représentations sociales construites d'elles mais qu'elles-mêmes agissent sur ces représentations, je chercherai à voir si les dénominations négatives projetées sur elles dans la société québécoise contribuent chez elles à une consolidation d'une « conscience arabe » et à une mobilisation collective contre leur stigmatisation par l'invention de nouvelles pratiques devenues significatives dans un contexte nouveau de tension et d'affrontement interethniques.

- La marge de liberté d'action des individus

Les individus ou les groupes objets d'identification différenciée disposent d'une marge de manœuvre pour agir sur les attributs et les catégories identitaires qui leur sont imposés par un désignant, mais elle n'est pas de la même ampleur et n'a pas la même portée chez tous. En fonction de la position et de l'influence que détiendra un groupe au niveau macrosocial et de la distance culturelle, sociale et politique qui l'éloigne du centre au niveau microsocial sa marge de manœuvre sera plus ou moins grande. Elle dépend en partie aussi de la capacité d'organisation d'une communauté en situation de diaspora. Les communautés disposant d'un système organisationnel autonome et formel, de ressources matérielles et symboliques importantes, d'un lobby de pression politique fort, d'un leadership charismatique et d'une capacité d'influer sur les décisions politiques nationales et internationales du gouvernement en place jouissent d'un pouvoir de négociation plus important et réussissent à imposer d'eux-mêmes une identité collective qui force le respect, l'admiration et parfois même la crainte. Or toutes les communautés vivant dans les sociétés multiculturelles contemporaines ne jouissent pas des mêmes ressources, possibilités et atouts. Leurs marges de manœuvre et de liberté seront proportionnelles à l'espace politique et à la position stratégique qu'occupe leur communauté de référence dans la société d'accueil. (Breton, 1983; Martiniello, 1992). La position politique qu'occupent les communautés arabes est loin d'être bien assise ce qui implique pour les femmes arabes d'avoir à œuvrer plus fort et sur un plus long terme pour arriver à faire modifier le rapport de frontière ethnique entre elles et le groupe majoritaire.

- L'établissement de la distance entre Soi et l'Autre par l'érection d'une frontière

L'ethnicité se matérialise dans la formation et le maintien de frontières distinguant les membres des non-membres, dans un rapport dialectique opposant les insiders aux outsiders. Les frontières ethniques épousent des formes différentes et sont investies d'une charge symbolique qui varie selon le type de relations qu'entretiennent deux ou plusieurs groupes donnés. Elles constituent tantôt des points de contact avec des groupes semblables à soi (les comme nous) considérés comme des amis, des alliés, tantôt des lignes de partage neutres avec des groupes différents de soi (les pas comme nous) mais jugés « inoffensifs » ou encore des zones d'entrechocs avec des groupes opposés à soi (les trop différents de nous) vus comme des ennemis, des adversaires.

Donc ce n'est pas tant le contenu d'une « culture ethnique » qu'il importe d'examiner mais bien la dimension structurelle et organisationnelle de l'ethnicité (Barth). La frontière joue un rôle déterminant dans la production de la différence ethnique et la différence produite par un groupe pour marquer la frontière de son territoire identitaire se fait toujours en relation avec un autre groupe (Devereux, 1985). Les frontières ne sont pas dessinées une fois pour toutes, elles subissent au gré de l'histoire des fluctuations et sont agies par un processus de construction/déconstruction/reconstruction. La frontière ethnique résulte d'un processus d'ethnisation qui participe d'une logique de démarcation sociale, culturelle, politique, symbolique, morale et géographique qui isole les groupes les uns des autres, qui maintient une distinction et une hiérarchie entre eux et qui justifie la supériorité des uns et l'infériorisation des autres, la valorisation de l'un fondant la délégitimité de l'autre.

- Rapport de pouvoir autour de l'identité assignée/revendiquée

Les stratégies identitaires qui s'expriment face à une identité déconsidérée assignée sont marquées par des rapports de domination et d'inégalité entre un groupe majoritaire qui a le pouvoir de désigner et un groupe minoritaire qui tente d'imposer une définition propre de son identité. Les groupes minorisés, en l'occurrence les femmes arabes, se donnent toutefois des moyens d'action pour tenter sinon de renverser du moins d'atténuer ce rapport de domination.

- Une perspective globale

Tout objet se rapportant aux questions des relations interethniques et interculturelles dans un contexte d'immigration ne peut être compris que dans une perspective globale. Il est indispensable pour saisir toutes les dimensions d'un objet d'étude lié à ce phénomène social de le situer dans les contextes historiques, politiques et sociologiques nationaux et internationaux et de ne pas l'ancrer dans le seul environnement local comme le fait généralement la sociologie des relations ethniques. (Helly, 2002)

Le processus de construction de l'altérité est enraciné dans des contextes sociaux et historiques au sein desquels le pouvoir est inégalement réparti. Il est important de retenir que ce sont le pouvoir et l'influence dont dispose un groupe sur la scène internationale qui donnent un poids aux représentations et catégorisations qu'il construit des autres. Ce sont les moyens dont il dispose pour produire un discours sur les autres et la capacité dont il

jouit pour le diffuser, le propager, l'instiller dans les esprits et en imprégner les opinions en le rendant ressemblant à la réalité. Le savoir que certains hégémones ont construit sur des peuples ou groupes représente pour eux un capital-pouvoir qui leur permet d'asseoir leur domination, et les moyens de communication et de diffusion qu'ils possèdent, de le renouveler et de le pérenniser. (Chomsky & Herman, 1988; Ahmed, 2001; Foucault, 1980; Mascotto, 2003; Saïd, 1980, 2000)

Ce sont de plus en plus les conflits politiques internationaux qui influencent en grande partie la construction de l'image de l'Arabe et les enjeux politiques qui sous-tendent sa dissémination. Les crises et les guerres creusent le clivage du « eux » et du « nous ». Si le renforcement identitaire naît le plus souvent de la confrontation et de l'affrontement, c'est le conflit opposant les Palestiniens et les Israéliens qui est le moteur principal des clivages entre les Arabes et les Israéliens et par extension entre les Arabes et les Occidentaux. Connaissant une couverture médiatique quotidienne, ce conflit souffre de la représentation la plus biaisée qu'il soit et ce, sur une longue période. (Antonius, 2002; Gresh, 2001; Kamalipour, 2000; Karim, 2000; Mousa, 2000). À ce conflit, il faut ajouter la situation qui est celle de l'Irak depuis la guerre du Golfe et qui s'aggravera avec les sanctions économiques imposées par la communauté internationale puis l'invasion du pays par les forces franco-britanniques en 2003.

L'objet d'étude qui m'intéresse ne saurait donc être dissocié de la situation politique internationale notamment celle qui prévaut au Maghreb et au Proche-Orient ni des relations sociopolitiques qui existent entre les sociétés arabes et les sociétés occidentales. Tout en explorant le sujet à l'étude au niveau local, je me référerai à des éléments internationaux afin d'avoir une compréhension d'ensemble et de pouvoir faire une analyse plus approfondie du problème posé.

Notes

¹ La même *stratégie d'encagement* a été entreprise vers la fin du mois d'octobre 2003 par l'armée américaine postée à Bagdad par la construction de murs de béton dans cette ville soit disant pour se protéger des terroristes. Interviewé par Richard Binet, journaliste d'Antenne 2, le 30 octobre 2003, un Irakien de la rue a dit ceci en parlant de l'érection de l'un de ces murs : « *Al oumma al arabia* (la nation arabe) est derrière un mur, partout on construit des murs autour d'elle ». Commentant l'événement Binet a dit quant à lui « *D'un côté du mur les Irakiens, de l'autre côté l'Amérique.* » (reportage vu aux nouvelles présentées sur TV5 ce même jour)



Chapitre II

L'approche méthodologique

Au cœur de mon étude, il est donc question de la manière dont les femmes arabes du Québec se sentent représentées dans la société d'accueil, ainsi que de la manière dont elles pensent que les représentations sociales par lesquelles elles sont caractérisées interfèrent dans les relations qu'elles établissent avec les individus et les systèmes. Ainsi, il s'agit d'examiner les stratégies identitaires individuelles et collectives qu'elles mettent en œuvre pour gérer cette situation, c'est-à-dire de saisir comment ces femmes se re-définissent et luttent contre la façon dont on parle d'elles. J'interroge ainsi les interactions sociales dans lesquelles elles sont impliquées au quotidien, ceci à partir de ce qu'elles-mêmes en disent.

C'est en vue d'appréhender ces dynamiques complexes qu'a été menée mon enquête de terrain auprès de femmes d'origine arabe vivant à Montréal. Cette enquête s'est basée d'une part, sur des entretiens semi-dirigés et d'autre part, sur une observation participante. Par ailleurs, étant donné le peu d'informations dont on dispose sur les femmes arabes en particulier et sur les Arabes en général concernant les questions liées à l'identité, l'ethnicité et les relations interethniques, je me suis appuyée sur des sources d'information venant des communautés arabes d'une manière qui va au delà de l'enquête principale ainsi que sur une revue de textes littéraires et journalistiques traitant des Arabes et/ou musulmans(es).

Ce chapitre méthodologique comprend donc trois sections. La première présente les données principales, d'une part, les entretiens : guide, critères de sélection, méthode de recrutement des répondantes et d'autre part, l'observation participante. La deuxième section présente les données contextuelles utilisées dans cette étude à savoir une revue de textes littéraires et journalistiques. Enfin, la troisième expose la méthode d'analyse retenue pour le traitement de l'information.

2.1 La cueillette de données principales

2.1.1 Les entretiens

Au total, 56 personnes ont été interviewées à trois moments différents et dans des conditions particulières : 17 au stade de la pré-enquête, 35 durant l'enquête principale et 4 informatrices-clés qui ont organisé les événements spéciaux observés.

- La pré-enquête

Au cours de la première phase du terrain, j'ai procédé à une pré-enquête auprès de 17 femmes originaires du Maghreb, du Proche-Orient et du Golfe selon une première ébauche du guide d'entretien. Cette pré-enquête a été conduite durant l'été 1999 à Montréal, Québec et Hull. J'ai jugé utile de procéder à cette pré-enquête afin de tester le guide d'entretien et d'imaginer une manière appropriée de concevoir l'échantillon qui devait servir de noyau à mon enquête.

Les informations recueillies lors de cette étape ont effectivement permis de retravailler certaines questions du guide et d'en formuler de nouvelles, de réfléchir à une méthode de sélection et de recrutement des répondante et d'adapter la phraséologie du guide au langage des personnes interrogées. Les données de ce corpus n'ont cependant pas été retenues pour l'analyse.

- L'enquête principale

L'enquête principale, réalisée en 2001 et 2002, comprend 35 entretiens approfondis sur le mode semi-directif d'une durée moyenne de 3h et demie. Vingt-trois d'entre eux se sont déroulés au domicile des participantes, 7 chez moi et 5 dans mon bureau à l'Université de Montréal. Plusieurs informatrices ont été contactées à nouveau pour informations complémentaires ou précisions. J'ai maintenu un contact régulier avec 8 d'entre elles à qui j'ai rendu visite dans leur environnement familial et social. Au cours de l'enquête de terrain, des circonstances favorables m'ont amenée à partager l'espace social et familial de ces huit femmes et de passer de longs moments avec elles, leur famille et leur entourage. Mes observations de ces moments privilégiés m'ont permis de faire une analyse et une interprétation plus fines des témoignages des répondantes.

Les entrevues ont été conduites en français, en arabe ou en anglais, parfois dans un mélange des trois langues comme cela se fait habituellement chez ces groupes habitués à passer d'une langue à l'autre. J'ai préparé un guide d'entretien dans les trois langues et je l'ai utilisé dans la langue de préférence de chaque participante. Vingt-trois entrevues ont été menées en français, 6 en arabe et 6 en anglais, et elles ont été toutes enregistrées. J'ai procédé à une transcription intégrale de l'ensemble puis à une traduction en français de

celles menées en arabe mais aussi en anglais afin de pouvoir donner en langue française les extraits dégagés des témoignages. Le passage d'une langue à l'autre dans les entretiens explique ce choix.

La confidentialité de ces entretiens était évidemment assurée d'entrée de jeu aux participantes. Un climat de confiance s'est instauré entre ces femmes et moi dès le premier contact. J'ai demandé à chacune des participantes de choisir un prénom sous lequel elle souhaiterait que je la présente dans les résultats. Deux d'entre elles ont insisté pour être présentées sous leur véritable prénom. J'ai respecté ce choix, car j'y ai vu un acte d'engagement. Les entretiens ont souvent donné lieu à des émotions à vif et à des sentiments de colère, d'irritation, de tristesse, à des sanglots à l'évocation de moments douloureux liés à l'expérience migratoire ou aux événements politiques se déroulant au Maghreb ou au Proche-Orient mais aussi à des moments de rires et de plaisanterie. Les sanglots tout comme les rires et les silences ont été notés dans la transcription.

Toutes les participantes qui ont collaboré à cette étude l'ont fait avec un grand intérêt. Un des entretiens a été réalisé avec Mme Charlotte Debbane, une dame de 83 ans au moment de l'entrevue, qui a tenu à être identifiée sous son vrai nom. Charlotte Debbane est une militante connue dans le milieu progressiste arabe de Montréal. Ce qui devait être au départ un entretien avec cette activiste aux identités multiples (égyptienne, libanaise, italienne, juive et canadienne) a pris en cours de route l'ampleur d'un récit de vie. En effet, au moment de la première rencontre avec Charlotte Debbane, ses réponses ont débordé le cadre de l'entrevue et m'ont dévoilé une vie particulièrement passionnante et foisonnante de détails historiques. Elle s'est révélée une merveilleuse conteuse de sa propre histoire et je l'ai laissée me la raconter. Nous nous sommes rencontrées pour cela à 5 reprises tantôt chez elle, tantôt chez moi. Du fait de son âge avancé, il m'a semblé important de recueillir un pan de cette extraordinaire trajectoire de vie et éventuellement la faire connaître au public¹.

- Les entretiens avec les informatrices-clés

Je me suis également entretenue entre 2002 et 2003 avec quatre femmes publiquement engagées dans la déconstruction de l'ethnisation des Arabes à travers différentes activités : promotion et valorisation de l'héritage et patrimoine historiques et culturels

arabes, réhabilitation de l'image et de l'identité arabes, travail d'éducation et d'information interculturelles, démystification des stéréotypes, sensibilisation auprès des médias, lobbying politique, etc. J'ai réalisé avec chacune des informatrices-clés, un entretien enregistré à partir d'un guide de questions conçu spécifiquement pour elles. Les quatre informatrices ont été revues chacune une deuxième fois pour compléter des données manquantes. Ces entretiens ont été faits après avoir vu ces actrices à l'œuvre sur le terrain et après avoir assisté aux événements qu'elles ont présentés.

2.1.1.1 Les critères de sélection des répondantes

Dès le départ s'est posé un problème de taille, celui du choix d'un échantillon parmi les femmes qui composent les communautés arabes, étant donné la grande variété de profils qui les composent. Comment cerner l'ensemble des unités élémentaires pour reprendre une notion de Christian Gourieroux (1981 cité in Beaud, 1993 : 200) sur lequel porte l'analyse? Qui est femme arabe? Qui se définit comme femme arabe ou canado-arabe ou arabo-canadienne ou encore arabo-québécoise? Qui se reconnaît dans l'identité arabe?

La constitution d'un échantillon implique une définition aussi précise que possible de la population visée. La tâche n'est jamais aisée, d'autant moins dans le cas d'une recherche impliquant la définition identitaire d'une population aussi complexe que les communautés arabes. Reprendre la définition officielle utilisée dans les recensements de la population immigrante posait problème parce que celle-ci est ventilée selon le pays de naissance ou le dernier pays de résidence². Or une personne née dans un pays arabe ou y ayant résidé toute sa vie avant d'émigrer au Canada peut ne pas se reconnaître dans l'identité arabe, comme nous le verrons aux chapitres 3 et 5. Il me fallait donc forger ma propre définition de l'identité arabe au Canada ou en expliciter une déjà existante.

J'ai décidé de prendre appui sur celle que donne le sociologue Baha Abu-Laban dans son ouvrage *An Olive Branch on the Family Tree : The Arabs in Canada* (1980) traduit sous le titre *La présence arabe au Canada* (1981), même si elle m'a semblé insuffisante vingt ans plus tard pour cerner la notion d'« arabe » et l'appliquer à une population provenant des pays arabes qui s'est depuis accrue et diversifiée. De plus dans le questionnaire construit par le professeur Abu-Laban pour conduire l'enquête (celle-ci a été réalisée en 1974), celui-

ci utilise le terme *arabophones* (Enquête sur les collectivités arabophones du Canada). Or cette notion ne convient pas vraiment ici puisque le terme arabophone réfère à toute personne comprenant et utilisant la langue arabe. Et des individus originaires de pays dits arabes qui maîtrisent parfaitement la langue arabe aussi bien dans sa forme classique que dans sa variante locale et qui l'utilisent même dans leur quotidien peuvent ne pas s'identifier pour autant comme arabe, voire se démarquer de ce référent identitaire. Je pense notamment aux Juifs Sépharades, aux Amazighes, aux Arméniens, aux Kurdes, à certains Maronites, à certains Coptes, etc.

La définition proposée par Abu-Laban se lit comme suit : « Dans notre étude, le terme canadien-arabe désignera les immigrants de la première génération, chrétiens ou musulmans, venus directement, ou indirectement, de l'un des États arabes, et dont les racines, la langue et la culture sont arabes. Le même terme s'appliquera à leur progéniture. Il s'appliquera également aux personnes des générations subséquentes, dont le père et la mère sont arabes, ou dont l'un des deux parents est arabe, l'autre étant canadien, sans égard là non plus à la religion ou au pays ancestral » (1981 : 20). Il m'a semblé important d'intégrer à cette définition la dimension subjective inévitablement présente en matière d'identité, en ajoutant : « Pour qu'une personne soit considérée comme Arabe, il faut qu'elle reconnaisse cette identité, qu'elle s'en réclame explicitement et la revendique. »

Partant de cette définition générale, il fallait réfléchir à une méthode de sélection des personnes qui tiendrait compte de la dimension subjective de l'identité. Je considère que la procédure pour la constitution d'un échantillon doit être « *le résultat d'une réflexion qui fait largement appel à des connaissances non techniques, à la formation générale du chercheur.* » (Beaud , 1993: 195)

C'est ici que mes connaissances antérieures des populations arabes ainsi que des communautés en provenance des pays arabes s'est avérée utile. En effet, ces connaissances de l'histoire et des cultures des sociétés arabes, des codes, des valeurs, des signes, des marqueurs symboliques, des différentes variantes de la langue arabe, et la fréquentation depuis de nombreuses années de populations originaires de divers coins du monde arabe m'ont permis de construire un échantillon de la population qui est sinon représentatif du moins diversifié, et en relation avec ma problématique de recherche.

Il me fallait tout d'abord cerner les contours de la population des femmes arabes dont je tirerais mon échantillon. Les critères du lieu de naissance et de la langue ne me semblent pas suffisants. Aussi comme je l'ai déjà mentionné, c'est la dimension subjective de l'identité, à savoir l'auto-définition, que j'ai jugée opportun de retenir comme critère pour approcher les participantes à l'étude.

Pour ce faire, j'ai d'abord procédé par élimination. En premier lieu, ont été éliminées des femmes d'origine amazighe, arménienne, juive ou kurde. Cette élimination m'a semblé nécessaire d'une part, parce que si ces personnes peuvent se dire aussi de culture et de langue arabes, elles ne s'identifient pas comme arabe et d'autre part, m'intéressant aux stratégies de déconstruction de l'identité arabe imposée, il me fallait donc contacter des femmes qui étaient susceptibles d'avoir eu à élaborer ces stratégies dans leur pratique quotidienne. Deux critères ont été utilisés pour cela : d'une part, les noms et les prénoms des personnes et d'autre part, la non fréquentation des espaces associatifs où se retrouvent des membres des communautés arabes. Noms et prénoms en effet me permettaient d'éliminer aisément des personnes d'origine arménienne ou juive et un certain nombre de celles d'origine amazighe ou kurde mais pas toutes car, du fait de la politique d'assimilation menée par les gouvernements arabes, nombreux sont les Amazighes et les Kurdes qui portent des noms et/ou prénoms arabes. Et comme ces personnes sont en général musulmanes et s'expriment en langue arabe cela ajoutait à la difficulté de deviner leur origine. La non-fréquentation des espaces associatifs arabes éliminait les Kurdes puisque je risquais très peu de les y rencontrer. Restaient les Amazighes aux noms et/ou prénoms arabes et s'exprimant en arabe. Hormis celles qui clament haut et fort leur amazighité et qui font volontairement le choix de marquer une frontière par rapport aux Arabes, un nombre important de maghrébines d'origine amazighe fréquentent voire œuvrent au sein de l'espace associatif arabe, ce qui ne les empêche pas de s'identifier comme Amazighe, mais à un niveau culturel plutôt que politique. Si elles ne se présentent pas elles-mêmes comme tel, il est difficile de prime abord pour une personne même avertie de distinguer entre une Marocaine qui s'identifie comme amazighe et une autre, qui s'identifie comme arabe. Le nom de famille peut être alors un indicateur, parfois le prénom quand elles en ont un qui est amazighe, ce qui est plutôt rare notamment pour celles qui ont vingt ans et plus.

S'il est possible de distinguer dans l'espace public une Maghrébine d'une Proche-Orientale, il est par contre moins aisé de deviner chez l'Égyptienne, la Libanaise ou la Syrienne son appartenance religieuse, à moins qu'elle ne soit voilée ou qu'elle ne porte un symbole religieux (pendentif en croix ou en coran). Si elle porte un prénom européen ou américain, on aura déjà là un indicateur de son appartenance confessionnelle. Laquelle cependant? Mais ce ne sera d'aucune utilité pour savoir si la Maronite ou la Copte que nous avons en face de nous se réclame du référent identitaire arabe ou au contraire le rejette. J'avais au départ prévu éviter les espaces associatifs ou les clubs socioculturels fréquentés par des chrétiens d'Orient (Maronites, Coptes, etc.) qui se démarquent ouvertement de l'arabité et marquent une distance avec les citoyens d'origine arabe. Dans d'autres zones de contact, j'ai pris le risque d'aborder certaines Proche-Orientales sans savoir au préalable leur position et leur sentiment d'appartenance par rapport à ce référent. Je ne me suis trompée qu'une fois. Il s'agissait d'une répondante d'origine libanaise et de confession grecque-catholique (père) et maronite (mère) rencontrée dans un Forum sur l'intégration des immigrantes sur le marché de l'emploi et qui a gentiment accepté de participer à l'enquête. Au jour fixé pour l'entretien, cette informatrice a complètement bloqué sur les questions relatives à l'identité arabe. Elle a observé un silence qui dénotait chez elle un malaise, celui d'un(e) chrétien(ne) d'Orient gênée de rejeter ouvertement l'identité arabe face à un(e) Arabe musulman(e). Je l'ai relancée autrement sur ces questions en essayant de la mettre à l'aise. Elle a fini par répondre qu'elle ne se reconnaissait pas du tout dans le référent arabe, voire qu'elle se sentait insultée lorsqu'on l'identifiait comme arabe. Cet entretien a été d'un grand intérêt pour moi. Il m'a permis de voir comment une personne qui réunissait pourtant tous les critères avancés par Baha Abu-Laban (1981) dans sa définition de l'identité arabe s'en démarquait énergiquement. Et c'est là que la dimension subjective que j'ai ajoutée à la définition d'Abu-Laban prend son sens, à savoir le désir et la volonté d'une personne de se réclamer de cette identité. J'ai voulu répéter l'expérience avec d'autres personnes qui de prime abord pouvaient être identifiées comme arabes, mais qui ne se reconnaissent pas dans cette identification. J'ai accompagné cette participante avec laquelle j'ai maintenu un contact à quelques reprises aux Églises St-Antoine le Grand et St-Maron où j'ai bavardé après la messe avec les prêtres et des fidèles. Deux Libanaises de confession maronite rencontrées à ces occasions m'ont accordé une entrevue³. J'explique dans l'analyse des données comment et pourquoi cette catégorie de personnes se démarque de l'identité arabe.

De nombreux auteurs soutiennent que le processus de différenciation de type essentialiste et culturaliste à l'égard d'un groupe racisé ne distingue pas entre les individus qui le composent mais dilue plutôt les différences qui existent entre eux (Hall, 1997; Razack, 1998; Saïd, 1980, 1993; Van Dijk, 1993). Les femmes originaires des pays arabes sont bien souvent englobées dans un même profil monolithique, celui de la « femme arabe ». Partant de ce constat, je me suis dit qu'il n'y avait pas lieu de procéder à une sélection parmi les femmes arabes et de constituer un échantillon homogène selon les variables habituellement considérées dans une étude sociologique (groupe d'âge, origine nationale, appartenance religieuse, profil socio-économique, niveau d'instruction, occupation professionnelle, statut civil, etc.). Je ne voulais pas que mon échantillon soit constitué uniquement de musulmanes ou de chrétiennes, de Maghrébines ou de Proche-Orientales, d'universitaires ou de celles ayant un niveau d'études secondaires, etc. Je ne voulais pas non plus ne retenir que des femmes ayant des caractéristiques susceptibles de les marquer ethniquement (niveau de scolarité peu élevé, sans formation professionnelle, sans occupation professionnelle, ne maîtrisant ni la langue française ni anglaise, vêtues traditionnellement, voilées, etc.). J'ai veillé à un équilibre et à une variété entre certaines catégories telles que l'appartenance religieuse, l'origine régionale et nationale, le groupe d'âge, le niveau de scolarité, l'occupation socioprofessionnelle et le statut civil. J'ai privilégié toutefois la participation de femmes issues des communautés les plus importantes au plan démographique, à savoir les maghrébines (Maroc, Algérie, Tunisie) et les proche-orientales (Égypte, Liban, Syrie, Palestine, Irak) et établies dans la société d'accueil depuis quatre ans et plus.

Précisons pour terminer, si besoin en est, que j'ai exclu de mon corpus les personnes faisant partie de mon cercle d'amis ou de connaissances. De même que j'ai évité de recourir à l'aide de mes amis ou connaissances pour qu'ils me mettent en contact avec leurs propres amis comme je l'avais fait lors de la pré-enquête. Je voulais faire participer des personnes les plus éloignées possible de mon environnement social, des personnes nouvelles que je n'avais pas eu l'occasion de rencontrer avant l'enquête. Une seule fait exception. Il s'agit de Charlotte Debanne à propos de qui j'ai préalablement donné des informations.

En définitive, l'échantillon se compose de 35 femmes dont 21 sont originaires du Proche-Orient et 14 du Maghreb. De ces deux ensembles, nous avons 8 interlocutrices d'origine libanaise, 3 d'origine égyptienne, 5 d'origine palestinienne (1 ayant la citoyenneté d'un

pays d'Amérique Latine et 2, la jordanienne), 3 d'origine syrienne, 7 d'origine marocaine, 4 d'origine algérienne dont une Française, 3 d'origine tunisienne, 2 d'origine irakienne dont une de parents mixte (Québécoise francophone et Québécois d'origine irakienne). Nous avons 26 musulmanes et 9 chrétiennes. Parmi les musulmanes, 21 sunnites et 5 chi'ites et parmi les chrétiennes, 7 catholiques et 2 orthodoxes (voir tableau en annexe. Celui-ci tient compte également des informatrices-clés)

2.1.1.2 La méthode de recrutement des répondantes

Étant donné l'importance du critère subjectif de l'identité arabe dans ma démarche, il fallait que la répondante se reconnaisse explicitement comme « arabe » pour être éligible. J'ai évité de recourir à des organismes communautaires faisant plutôt le choix de recruter moi-même les répondantes qui feraient partie de l'étude en allant tout simplement à leur rencontre. Cette prise de contact s'est faite lors d'événements académiques, politiques, sociaux ou culturels, en abordant directement des femmes, en m'entretenant avec elles de façon tout à fait informelle puis en leur proposant de participer à l'enquête. Cette méthode s'est avérée fructueuse et j'ai pu jouir d'une bonne collaboration de la part des personnes sollicitées.

Au bout d'une vingtaine d'entretiens, je me suis rendue compte que les femmes interrogées, si elles témoignaient de faits vécus lors d'interactions avec des acteurs de différentes institutions (administration, santé, services sociaux, école, employeurs, propriétaires de maison), n'avaient pas vécu d'expériences en rapport avec le système judiciaire. Comme je l'ai indiqué précédemment, un des objectifs était également d'examiner l'impact de la représentation sociale dont sont l'objet les femmes arabes dans leurs relations avec le personnel de ce système. J'ai donc fait appel à des intervenantes œuvrant dans des associations de femmes pour avoir accès à des personnes correspondant à ce profil. Elles ont réussi à contacter trois personnes qui répondaient à mes critères et deux ont accepté de prendre part à l'enquête.

2.1.2 L'observation générale et l'observation participante

La rareté des recherches sur les femmes arabes du Canada et du Québec et la quasi-absence d'études sur les questions d'ethnisation, de rapports de frontières interethniques et de

stratégies identitaires m'ont amenée à étendre le champ d'investigation et à entreprendre ce que James P. Spradley appelle un « grand tour » de la situation à l'étude (in Anne Laperrière, 1993: 262). Ce grand tour m'a permis de relever les lieux, les événements, les actrices et acteurs ainsi que les actions et les activités à l'œuvre pouvant me fournir des données pour mon sujet. Un grand tour qui n'a pas été fixé dans une durée déterminée mais qui s'est étalé tout au long de la recherche. Ce terrain général m'a servi de matériau pour puiser l'information nécessaire manquante dans la littérature. Il m'a tout particulièrement été utile pour élaborer les chapitres 3 et 4.

Contrairement aux chercheurs extérieurs qui vont tenter de s'introduire au sein des communautés arabes afin de les apprivoiser et d'y observer les situations sociales qui les intéressent, j'en suis issue. Je ne suis donc pas en position d'étrangère et ce facteur a grandement contribué à faciliter le contact et à établir un rapport de confiance, d'autant plus important que ces répondantes se sentent souvent interpellées et regardées avec suspicion. Je suis ce qu'Anne Laperrière appelle « une chercheuse imperceptible » parce qu'elle fait partie du décor (idem : 270). Ce qui ne veut nullement dire que je suis familière de tous les sous-groupes qui composent ces communautés, mais toute occasion peut être pour moi un moment constitutif de l'observation et une source d'informations. Cette position a rendu ma tâche plus laborieuse puisque je me suis retrouvée avec un matériel dense recueilli lors de ce long terrain.

Étudier sa propre société ou son propre groupe présente des avantages et des désavantages. Les avantages résident dans le fait d'être familière avec les cultures arabes de façon générale et d'avoir une connaissance des codes et des langages propres à ces groupes. En effet, cette connaissance donne un avantage au chercheur interne (insider) qui sera en mesure d'attacher des significations aux réalités étudiées plus rapidement que peut le faire un chercheur externe (outsider) (Al Torki et El-Solh, 1988 : 7). Relever du même univers cognitif signifie que le sujet et l'objet partagent le même corpus de connaissance (R.H.Wax, 1974 : 14 cité in Al Torki et El-Solh, idem). De plus le fait de partager une même langue non seulement fournit un outil crucial pour entrer en communication et comprendre les personnes que l'on cherche à étudier mais elle est par dessus tout un moyen de construire un lien de rapprochement entre enquêteur et enquêté (Owusu, 1978; Pelto & Pelto, 1973 in Al-Torki et El-Solh, idem : 7). Le fait d'être familier de la culture des

répondants rend conscient des limites à ne pas dépasser dans les questions ce qui évite de provoquer une situation de malaise.

Ma position en tant qu'Arabe, me donne le statut de *ukht 'arabiyya* (sœur arabe) et par conséquent me facilite l'entrée dans le terrain d'enquête et l'accès à des informations plus difficiles à obtenir pour un observateur extérieur (Camillia Fawzi El-Solh, 1989 : 93). Elle me permet aussi de prendre contact avec les interlocutrices autant de fois qu'il m'est nécessaire de le faire pour compléter les données. Cette position d'observatrice participante interne permet également de se fondre dans le contexte sans trop attirer l'attention sur soi ce qui a pour avantage d'observer des personnes sans qu'elles ne se sentent objet d'observation.

Mais il existe aussi des désavantages à être dans la position d'un observateur interne. La culture et la langue si elles rapprochent l'enquêteur de son objet d'étude, ne constituent cependant plus dans son cas une barrière de sécurité (safety barriers) et il lui sera alors plus difficile de maintenir la distance nécessaire à un travail de terrain (Ablon, 1977 : 70 in Al-Torki et El-Solh, idem : 8). Parce que sa position dans sa propre société ou communauté n'est pas neutre d'un point de vue politique ou éthique, le chercheur interne peut aussi trouver difficile de maintenir une certaine objectivité en étudiant son propre groupe.

Selon le type de problème social sur lequel travaille un chercheur et le type de données qu'il veut recueillir, celui-ci peut se buter à une rétention de l'information de la part des participants qui pourraient craindre qu'elle ne soit divulguée au sein de la communauté. Ceux-ci évitent ainsi de s'exposer en ne fournissant pas les vraies réponses. Un autre désavantage est le risque de tomber soi-même dans un discours ethnicisant et de fournir des informations qui risquent d'être récupérées et mal utilisées par d'autres chercheurs. Les membres des communautés arabes ont conscience d'être des objets d'étude et sont sensibles aux discours produits sur eux d'autant plus lorsqu'ils sont le fait de chercheurs issus eux-mêmes de celles-ci. Ce qui place ces derniers dans un dilemme. (Abu-Lughod, 1991)

Les chercheurs, qui ont réfléchi à la question d'étudier sa propre société ou son propre groupe, ont identifié les points positifs et négatifs de la situation. Bien qu'il y ait un certain nombre de désavantages liés au fait d'étudier son propre milieu, les auteurs soutiennent

néanmoins que les avantages restent, somme toute, plus importants. (Al-Torki, 1988; Fawzi El-Solh, 1988; Abu-Lughod, 1988; Morsy, 1988)

Plusieurs auteurs défendent l'idée que les études menées sur son propre milieu, notamment quand il s'agit de chercheurs appartenant à des groupes minoritaires doivent être considérées comme des travaux scientifiques et non pas être évaluées comme des textes radicaux ou pamphlétaires (Spivak, 1988, 1990; Mohanty, 1991; Sandoval, 2000). Colette Guillaumin affirme : « Que certaines analyses puissent passer pour neutres et purement objectives est un effet de domination » (1981 : 2). Elle ajoute que « L'entrée des minoritaires dans le domaine théorique ne conduit pas à proprement parler à un « affinement » ou à une « diversification » des connaissances. Cela certes peut se produire mais l'essentiel n'est pas là, il est dans le bouleversement des perspectives, dans la subversion qu'ils introduisent. D'ailleurs notons ceci, les premiers textes théoriques venant de groupes minoritaires sont toujours, sans exception, à leur apparition disqualifiés sur le plan théorique et présentés comme des produits « *politiques* » » (idem).

Par ailleurs, s'il est impossible d'observer les perceptions par les femmes arabes des représentations sociales par lesquelles elles sont désignées, il est cependant possible d'en prendre note en les écoutant en discuter entre elles ou en débattre avec des personnes non membres de la communauté à laquelle elles appartiennent.

Différentes occasions se sont présentées à moi d'observer des femmes arabes débattre de la question des représentations sociales que l'on a d'elles et de leur position dans la société, soit entre elles, soit avec des hommes de leur groupe ou encore avec des personnes appartenant au groupe majoritaire. J'ai également pris note des réactions spontanées de plusieurs femmes à l'égard de propos, d'émissions ou de reportages sur les pays et peuples arabes, l'islam, les communautés arabes et musulmanes. Elles se sont saisies des lignes ouvertes à la radio ou la télévision pour donner leur opinion quand c'était possible de le faire ou ont écrit à la rédaction de journaux pour dire leur désapprobation quant à de telles pratiques discursives ethnicisantes. Elles ont utilisé également les listes de discussion sur Internet pour émettre des critiques ou réclamer réparation suite à la diffusion d'un discours textuel ou visuel stigmatisant. Enfin, elles participent à la signature de pétitions pour protester contre le caractère raciste d'une émission ou d'un article. J'ai été témoin

directement de ces actions à travers la télévision et la radio ou encore le courriel puisque je suis sur la liste de plusieurs organisations, regroupements et individus qui me tiennent informée de toute mobilisation.

Ces différentes observations m'ont permis de voir des femmes réagir sur le vif face à ce qu'elles vivent comme une agression de leur identité. Ce sont des femmes contrariées, des femmes furieuses, des femmes qui bouillonnent. Et il est aisé de voir que leur dignité est mise à mal.

De telles occasions d'observer sur le vif des femmes en réaction face à la production et à la définition des représentations qui leur sont attribuées et dont elles sont directement témoins se sont présentées souvent. C'était le plus souvent des actions individuelles et spontanées mais certaines femmes entreprennent aussi des actions stratégiques identitaires communes. Il m'a semblé important d'en repérer et de chercher à connaître les finalités qu'elles poursuivent collectivement afin de proposer ou faire accepter une vision correspondant à l'identité qu'elles voudraient se voir reconnaître par les membres de la société majoritaire. Cela exigeait de dépasser le discours et de le confronter à la pratique en observant les marges de manœuvre que ces femmes se donnent et leur capacité d'agir sur les constructions sociales, qui les forcent dans une identité essentialisée, afin de les déconstruire et de présenter d'elles-mêmes des identités qui conviennent à la représentation qu'elles se font. L'important, nous dit Deslauriers (1991 : 12), « *n'est pas ce qu'une collectivité prétend faire mais bien ce qu'elle fait de facto* ». Plus précisément, j'ai voulu saisir des actions d'affirmation identitaire, des entreprises concertées et organisées, et ce sur un laps de temps suffisant pour pouvoir observer à la fois les comportements et manifestations des actrices et les résultats de leurs actions. Parce que l'expérience humaine est concrète, parce que c'est une praxis, j'ai voulu me mettre en position de la saisir à travers la dynamique créée par ces femmes autour des problèmes liés à leur image dans la société d'accueil.

J'ai choisi de cibler trois événements particuliers, deux à Montréal et un à Hull qui m'ont permis de recueillir des informations inédites et de participer pendant un temps à la vie quotidienne du groupe des femmes que j'étudie. J'ai observé directement les deux premiers événements et j'ai suivi de près le dernier. J'ai adopté lors de ces séances d'observation la

position de l'observatrice participante tout en essayant de maintenir un équilibre entre l'engagement et la neutralité, tel que discuté par Lila Abu-Lughod. (1988 : p. 153)

Pour ce qui est du troisième événement, bien que n'y ayant pas pratiqué d'observation directe, j'ai suivi de près son déroulement en m'informant auprès d'artistes qui y étaient impliqués, en suivant les débats politiques et médiatiques l'entourant et en lisant les échanges de courriers électroniques qui s'y rapportaient. J'ai également tiré des informations d'un site spécialement conçu pour cet événement et j'ai eu accès aux lettres envoyées par Mme Kaouk à des personnalités politiques et associations de défense des droits de la personne. J'ai de plus interviewé les principales responsables de l'organisation de ces trois événements, après la tenue de leur événement respectif et après avoir assisté à la présentation publique de chacun d'eux. Il faut dire que les événements sociaux, culturels et politiques qui émergent des communautés arabes ne sont pas des espaces ségrégués les uns par rapport aux autres. S'il existe parfois des conflits ou des rivalités entre certaines associations, il y a aussi des alliances et des collaborations et l'on peut voir des actrices et des acteurs s'impliquer dans l'organisation et la réalisation d'événements initiés par différents groupes.

Voici la description des événements en question.

1. *Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness Among Arab Women in North America*, une conférence qui s'est tenue à l'Université du Québec à Montréal le 30 octobre 1999 et dont le comité de coordination rattaché à la Fédération canado-arabe, était composé des sept jeunes étudiantes et activistes suivantes : Mayada Elsabbagh, Michèle Homsy, Leïla Bedeir, Abeer Arafat, Rana Halabi, Hadeel Abdo, Diana Baddar et Dana Annab.

À l'origine de cette conférence, un projet ambitieux, celui de préparer un événement de trois jours avec 25 conférencières autour de la question de l'identité féminine arabe et de la conscience sociale et politique des femmes arabes de l'Amérique du Nord. L'objectif de cette activité était de proposer un discours différent de celui qui a marqué l'espace social québécois depuis 1994 et qui se centrait sur la question du voile. La difficulté d'accès à des ressources financières a contraint ce groupe de jeunes femmes à limiter l'événement à une journée et à 5 conférencières : Samia Costandi, candidate au doctorat en éducation,

spécialisation cultures et valeurs à Mc Gill, écrivaine, activiste féministe et militante pour les droits des Palestiniens; Yvonne Yazbeck Haddad, professeure-chercheure à l'Université Georgetown sur l'histoire de l'islam et sur les Relations chrétiens-musulmans; Nawal Saâdawi, psychiatre, écrivaine et activiste féministe et pour les droits humains, Nahla Abdo, professeure-chercheure en sociologie à l'Université Carleton et activiste féministe et pour les droits des Palestiniens et enfin, Hala Salam Maksoud, présidente de l'American-Arab Anti-Discrimination Committee (ADC) basé à Washington et professeure en relations internationales et sur le Moyen-Orient à l'Université George Mason et en études sur les femmes arabes à l'Université Georgetown.

J'ai interviewé Mayada Elsabbagh qui est d'origine palestinienne et Michèle Homsy, libanaise. Je me suis également entretenue avec Yvonne Haddad (Syrienne), Leïla Bedeir (Libanaise) et Samia Costandi (Palestinienne). Mayada Elsabbagh a produit un rapport des actes de cette conférence qui reprend le titre *Unveiling our Minds : A Conference on the Challenges to Identity and Female Consciousness among Canadian Arab Women*. Celui-ci n'a pas été largement diffusé, Mme Elsabbagh m'en a offert une copie.

2. *Ces pays qui m'habitent/Lands within me, Expressions d'artistes canadiens d'origine arabe* est une exposition qui a réuni les œuvres de 26 artistes d'origine arabe, dont 10 femmes, et qui a été présentée au Musée canadien des civilisations de Hull d'octobre 2001 à mars 2003. Cette exposition porte sur le parcours et les paroles d'artistes quant à l'expérience d'immigration et au métissage culturel, sur la multiplicité et la complexité des identités. La question identitaire était donc au cœur des œuvres présentées, en particulier celle des identités en perpétuel devenir. Cet événement qui a failli être reporté à cause de pressions politiques qui ont pris comme alibi les attaques du World Trade Centre et du Pentagone a soulevé une importante controverse.

L'organisatrice principale de cet événement est Mme Aïda Kaouk conservatrice au Musée et responsable du Programme de l'Asie du Sud-Ouest et du Moyen-Orient. Sociologue des cultures, Mme Kaouk qui est d'origine syrienne, est établie au Québec depuis une quinzaine d'années. Au départ de ce projet, la volonté de dépasser l'imagerie folklorique des cultures et des arts arabes. Cette exposition, écrit Aïda Kaouk, « *ne cherche pas à souligner « l'exotisme » de la production des artistes canadiennes et canadiens, bien au*

contraire. La variété des œuvres que nous présentons témoigne avant tout du caractère unique de chaque artiste. Autrement dit, les œuvres sont présentées non pas comme témoins de « l'ethnique », mais plutôt comme les expressions d'une expérience sociale où le spécifique et l'universel sont mis en évidence, l'un et l'autre et non pas l'un sans l'autre. » (2001)

J'ai eu trois longs entretiens avec Mme Kaouk, où elle a retracé pour moi la trajectoire du projet qui a duré quelque neuf années depuis l'idée qui l'a porté en 1996 jusqu'à la sortie d'un livre en passant par l'exposition elle-même. Elle m'a aussi décrit toutes les embûches qui se sont dressées contre cet événement qui a pris une tournure hautement politique, ainsi que les stratégies qu'elle et plusieurs actrices et acteurs sociaux ont dû mettre en œuvre pour sa réalisation.

3. *Shahrazad, les Mille et Une Nuits Arabes/1001 Arabian Nights* est la première présentation de costumes traditionnels arabes au Québec. Cet événement a été organisé par la Maison de la Culture Arabe et présenté au théâtre de la Place des Arts le 5 mai 2002. Il consistait en un défilé de costumes traditionnels de 19 pays arabes et en une exposition de peintures, photographies, calligraphies, objets d'art et d'artisanat. Des pièces musicales ont aussi été offertes à l'auditoire. Cette activité qui devait avoir lieu en novembre 2001 a été reportée à cause des événements du 11 septembre 2001. Son objectif était de bousculer les images habituellement présentées au Québec des Arabes et des femmes arabes et de donner à voir d'eux une autre réalité.

La Maison de la Culture Arabe dirigée par sa fondatrice Nawal Halawa, qui est d'origine palestinienne, se veut un espace de promotion de l'héritage culturel arabe. Son nom arabe est Beit Turath el Arab qui signifie littéralement la Maison du patrimoine des Arabes. L'objectif de cette association est double : servir de site permanent à des échanges culturels et artistiques entre les différentes communautés arabes établies au Canada et tenter de jeter un pont entre les cultures arabes et canadiennes. J'ai effectué deux entrevues avec Nawal Halawa et je me suis entretenue avec quelques unes des femmes œuvrant comme bénévoles au sein de cette organisation⁴.

Ces trois événements spéciaux que j'ai suivis directement ou indirectement pendant une bonne partie de leur préparation et leur présentation publique ont été pour moi un site

d'observation d'une richesse exceptionnelle de la mise en acte de discours énoncés par les femmes qui y ont oeuvré. Il s'agit en fait de lieux d'inscription de la subjectivité énonciative de femmes, mais aussi d'hommes, arabes culturellement et politiquement situés, ce qui implique, comme il sera souvent mentionné dans ce travail, la prise en compte du contexte sociohistorique et sociopolitique dans lequel parlent et agissent les personnes.

Ce sont, en effet, des espaces créés par des femmes en collaboration avec des hommes, d'où elles énoncent une parole et engagent des actions qui préparent la déconstruction de toute définition uniforme de l'identité arabe et qui présentent leurs identités multiples. Ces espaces m'ont offert l'occasion d'en apprendre davantage sur les pratiques de ces femmes dans la participation à la vie de la communauté à laquelle elles s'identifient ainsi que dans la société, l'occasion aussi d'examiner la manière dont elles se pensent et se disent arabe aujourd'hui au Québec à travers les différentes facettes qui composent leur identité.

En plus d'une observation participante des trois groupes d'action précédemment cités, j'ai procédé à une autre observation dans l'environnement familial, communautaire et social de 8 des interlocutrices de l'enquête principale avec lesquelles j'ai maintenu un contact, à qui j'ai rendu visite chez elles ou que j'ai accompagnées dans des espaces communautaires qu'elles fréquentent. Les données recueillies à ce niveau m'ont servi pour analyser et interpréter la partie de l'analyse consacrée aux relations interconfessionnelles que tissent ces femmes et au rapport qu'elles entretiennent avec l'identité arabe.

2.2 Le repérage de données contextuelles

2.2.1 Les discours médiatiques

Les Canadiens et Canadiennes d'origine arabe sont, comme je l'ai déjà indiqué, l'un des groupes qui attirent le plus l'attention des médias de masse au Québec comme dans l'ensemble du pays. Les discours médiatiques et politiques et l'opinion publique sont révélateurs et générateurs des perceptions qu'ont leurs producteurs de tel ou tel groupe d'individus. J'ai été attentive tout au long de cette thèse, quoique de façon non systématique, aux divers discours sur les Arabes et les musulmans, plus particulièrement sur les femmes, dans différents journaux et médias audio-visuels. L'attention accordée à ces

discours m'a permis de relever les stéréotypes sur le sujet arabe et musulman au gré de l'actualité locale, nationale et internationale.

Dans cet esprit, j'ai sélectionné des articles de revues où il était question de femmes arabes et/ou musulmanes. Les textes qui ont retenu plus particulièrement mon attention sont des discours émis dans des lieux de pouvoir, par des personnalités publiques. Ils ne sont pas contestés par les tendances dominantes, mais surtout par les premières visées, les femmes arabes, ainsi que par des hommes arabes et parfois par des individus ou des institutions du groupe majoritaire. Ces textes me semblent représentatifs des tendances intellectuelles et politiques dominantes, du fait du caractère public de la personnalité de leurs auteurs, de leur répétition fréquente, que leur contestation est rarement retenue pour publication par les journaux, de la non-remise en question de ce discours au sein du groupe dominant, et enfin de leur écho parmi les groupes arabes. Ce corpus est certes partiel et ne permet pas d'avoir une idée complète du discours dominant sur les Arabes et/ou musulmans, mais il permet d'identifier ce qui est produit comme stéréotypes sur ces communautés sans avoir à le démontrer ni à se justifier.

Si ce regard n'est pas le seul qui structure la vision – par ailleurs multiple – que porte le groupe majoritaire sur les Arabes et/ou musulmans dans le contexte actuel, il est suffisamment important pour influencer l'opinion publique et affecter les rapports interethniques au quotidien, hypothèse qui justifie le recours à ce corpus comme complément à l'enquête principale. L'attention portée à ces discours durant ma recherche a été également un moyen d'établir des liens entre les attributs sémiques qui se dégagent des discours médiatiques et ceux évoqués dans les témoignages des répondantes lorsqu'elles parlent des médias. Je voulais ainsi adopter une démarche dynamique et avoir une vue d'ensemble de mon objet.

En ce qui concerne l'interprétation de ces textes, j'ai identifié des thèmes clés autour desquels ces textes étaient articulés : l'idée de soumission des femmes arabes et/ou musulmanes, la question du voile, l'oppression qu'elles vivent au sein de la religion et culture musulmanes, etc. L'analyse de ces thèmes a été utilisée d'abord comme une composante du processus d'ethnisation analysé au chapitre 4. Par ailleurs, certaines répondantes ont soulevé elles-mêmes, et de leur propre chef, des exemples tirés de certains

des textes retenus, vu que les plus « agressants » d'entre eux ont largement circulé sur les listes de courriels, ont été soulevés lors de réunions tenues par des associations arabes et sont devenus ainsi des points de référence dans le discours des répondantes.

Pour ce qui est des émissions radiophoniques et télévisées retenues, j'ai consigné sur carnet des notes prises lors de l'écoute, et j'ai également enregistré certains documentaires et reportages. Quelques unes de ces notes seront retenues dans ce travail et uniquement à titre d'illustration de mes propos.

2.2.2 Les récits de voyage et les romans littéraires

J'ai procédé à une revue de littérature de quelques récits de voyage écrits par des abbés à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles pour décrire leur périple en Terre-Sainte et marquer leurs impressions des paysages et peuples rencontrés. J'ai également lu une dizaine de romans et contes dont le sujet est en rapport avec les Arabes et/ou musulmans. La revue de littérature de ces deux espaces discursifs était nécessaire d'une part, pour appréhender de l'intérieur l'univers des références littéraires et audio-visuelles des interlocutrices et d'autre part, pour combler le manque d'informations sur l'émergence de l'ethnicité arabe au Québec et au Canada et sur l'ethnisation des Arabes dans ces sociétés.

2.3 Les méthodes d'analyse

J'expose dans ce qui suit la méthode utilisée pour analyser les données recueillies lors des entretiens, de l'observation participante, du suivi des médias et de la revue de textes littéraires.

2.3.1 Les entretiens

Les informations recueillies lors de mes terrains ont été traitées selon une méthode conventionnelle d'analyse thématique. J'ai tout d'abord procédé à une transcription intégrale des entrevues enregistrées et j'ai traduit en français celles conduites en arabe et en anglais. Seulement 6 entretiens ont été conduits en anglais et le passage fréquent des répondantes d'une langue à l'autre explique le choix de l'utilisation du français dans les extraits des témoignages. L'analyse des entretiens vise dans un premier temps à saisir les perceptions que les femmes d'origine arabe ont des représentations qu'on a d'elles dans les

différents discours sociaux au Québec. Dans un deuxième temps, je tente de cerner les moyens que ces femmes se donnent pour agir sur la mise en discours dont elles sont l'objet et sur le contenu de celui-ci. Dans son œuvre *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty (1945) soutient que la perception d'une réalité donnée appelle une action de la part de celle ou de celui qui perçoit, que le rapport perceptif de tout un chacun au monde n'en est pas un d'objet à objet, mais plutôt d'être « vivant » à être « vivant » qui perçoit des objets, des choses et des êtres du monde en mouvement (réel ou potentiel) dans ce monde. Il s'agissait donc d'examiner le rapport qu'entretiennent les femmes arabes du Québec avec le discours dominant produit sur elles, puis à comprendre de quelle façon elles tentent d'agir sur ce discours en vue de le déconstruire et de négocier avec ses producteurs pour les sensibiliser à des perceptions plus conformes à l'idée qu'elles se font de leur identité.

Pour ce faire, j'ai procédé à une lecture approfondie des entretiens. Face à la quantité d'informations recueillies et à la diversité des points de vue, j'ai tenté de dégager la logique d'ensemble et la cohérence interne qui présidaient aux entretiens afin d'y mettre un ordre fondé sur le matériel réuni comme le conseille Claude Dubar (2003) et de trouver un « sens » aux contenus comme le suggère Jean-Pierre Deslauriers (1991 :83). À partir de ces lectures, j'ai fait un repérage des thèmes et des sous-thèmes récurrents qui émergent des témoignages des participantes. L'analyse des données s'est faite selon les étapes suivantes.

- une pré-analyse afin d'établir un ordre thématique ;
- la constitution de fiches en fonction de cet ordre thématique ;
- une analyse verticale afin de découper les données collectées en thèmes et sous-thèmes ;
- le repérage et la codification des unités ou noyaux de sens extraits du corpus textuel ;
- une analyse horizontale afin d'établir une comparaison entre les thèmes et les sous-thèmes sélectionnés des différents entretiens ;
- le regroupement des segments thématiques et sous-thématiques dans des catégories conceptuelles et analytiques situées empiriquement.

Cette démarche par étapes m'a permis de procéder à une synthèse explicative du corpus des données colligées : les perceptions qu'ont les femmes d'origine arabe du processus d'ethnisation et de catégorisation dont elles sont l'objet, les perceptions qu'elles ont des effets de celui-ci sur leur intégration dans la société d'accueil ainsi que sur les relations sociales qu'elles tissent au quotidien, les réactions qu'il suscite en elles et les actions qu'il provoque de leur part; enfin, le point de vue de ces femmes sur ce que les communautés arabes et différents secteurs de la société devraient mettre en œuvre pour agir sur le phénomène de différenciation ethnique qui les pousse à la marge.

2.3.2 L'observation générale et l'observation participante

L'observation générale pratiquée sur un espace plus large d'activités publiques m'a permis de relever les grands traits de la situation à l'étude. Ceux-ci ont été notés en termes strictement descriptifs. Ces données denses et fort complexes ont été ensuite regroupées en types afin d'en rendre la manipulation plus aisée et afin de répondre à mes questions de recherche. J'ai procédé à ce que Spradley nomme des « mini-tours » d'une situation (in Laperrière (1993) : 262) en dégagant les types d'actrices et d'acteurs qui se préoccupent de la question de la catégorisation et de l'ethnisation des Arabes et jouent un rôle dans des événements sociaux pour agir sur celles-ci, les espaces de rencontres à partir desquels les actions sont prises et enfin les interrelations entre ces acteurs.

Rappelons que l'observation des trois événements mentionnés plus haut a été consacrée spécifiquement aux stratégies identitaires développées par des actrices sociales. Un journal de bord a été tenu sur les grandes révélations de chacune en termes strictement descriptifs. J'ai pris, lors des séances d'observation directe ou indirecte, des notes sur tout ce qui relève des lieux, des actrices, des sujets abordés, des objectifs visés, des actions, des activités, des négociations, des prises de décision, du déroulement de la préparation des événements, des difficultés rencontrées, des obstacles surmontés, enfin de la présentation de ceux-ci. Les multiples séquences d'observation consacrées à ce terrain ont donné lieu à un matériel fort dense dont il a fallu dégager des catégories conceptuelles. Ces catégories qui forment aussi des « mini-tours » d'une situation sont les suivantes :

- les types d'actrices qui se mobilisent autour de chacun des événements ;

- les sujets qui les intéressent ;
- leur perception de la situation et des enjeux ;
- les finalités qu'elles poursuivent à travers l'organisation de leur événement ;
- les moyens et les ressources qu'elles mobilisent pour leur donner forme ;
- les stratégies qu'elles mettent au point pour atteindre leur objectif ;
- le sens qu'elles donnent à leurs actions, les partenariats et alliances qu'elles développent pour la conduite et la réalisation de leurs projets, les publics qu'elles cherchent à atteindre ;
- enfin, leur évaluation des résultats, de la portée, des points positifs et négatifs de l'événement.

Cette dernière catégorie d'observations a pu être vérifiée lors d'une rencontre organisée par les actrices sociales des deux événements qui ont eu lieu à Montréal afin de faire le point sur l'activité et auxquels j'ai assisté. Quant au troisième événement, j'ai posé la question à la responsable interviewée. Dans le cas des informations collectées lors des séquences d'observation et auprès des informatrices-clés, j'ai procédé à une analyse qui s'appuie sur une définition du concept de stratégie identitaire telle que construite dans le champ théorique qui s'intéresse à ce dernier.

2.3.3 Les discours médiatiques

Comme je l'ai signalé ci-dessus, le corpus de textes médiatiques n'a pas été constitué en vue d'une analyse approfondie de discours ou de contenu. Je voulais avoir une vue d'ensemble la plus large possible du sujet et saisir les liens entre les différentes sources d'information, les dynamiques à l'œuvre entre différents actrices et acteurs et les actions et interactions sociales émergeant de différents espaces sociaux.

J'ai effectué une lecture approfondie des textes retenus pour ce travail sans toutefois construire une grille systématique de lecture, méthode nécessaire dans le cas d'une analyse de discours ou de contenu. Les textes recensés consistent, rappelons-le, en articles de revues et en notes prises lors d'écoute d'émissions audio et télévisuelles. Ils m'ont permis

d'examiner le type de discours produits sur les Arabes et les musulmans, plus particulièrement sur les femmes arabes et musulmanes, et d'en extraire les marqueurs identitaires énoncés.

2.3.4 Les récits de voyage et les romans littéraires

Le corpus littéraire n'a pas été non plus examiné selon une méthode d'analyse du discours classique. J'ai retenu 3 récits de voyage, 2 romans et un conte desquels j'ai extrait des éléments centraux et périphériques des représentations sociales par lesquelles y sont caractérisés de façon dominante les femmes arabes et/ou musulmanes et les Arabes et/ou musulmans en général. Comme je l'ai annoncé plus haut, ce matériel m'a servi à rédiger les chapitres 3 et 4 de la thèse dans lesquels j'ai traité des questions de l'identité, de l'identité ethnique et de l'ethnicité arabes dans le contexte québécois.

Conclusion

Ma démarche est fondée principalement sur des entretiens semi-directifs en profondeur auxquels s'ajoute une démarche complémentaire d'observation d'événements spéciaux, d'un suivi des discours médiatiques et d'une revue de littérature consacrés aux Arabes, aux musulmans (es) et à l'islam. Ces techniques complémentaires mobilisées m'ont permis d'avoir une vue d'ensemble du phénomène à l'étude et d'établir des liens entre les témoignages des répondantes, des informatrices-clés et des discours construits sur les Arabes et les femmes arabes.

Notes

¹ L'occasion s'est présentée lors d'une discussion avec Shahrazad Arshadi, photographe et réalisatrice montréalaise d'origine iranienne. En parlant à celle-ci de Charlotte et de mon désir de marquer son empreinte sur un vidéo ou un livre de photos, Shahrazad m'a révélé qu'elle avait déjà filmé une vieille dame d'origine iranienne militante et établie en Allemagne. L'idée alors de fixer leur récit dans un même documentaire en y intégrant aussi celui de la militante québécoise Madeleine Parent émergea. Charlotte s'est montrée heureuse du projet. Je l'ai présentée à Shahrazad. Nous avons eu, cette dernière et moi, l'occasion à quelques reprises, d'observer Charlotte lors de manifestations et de conférences auxquelles elle a pris part et que Shahrazad a filmées. J'ai remis à celle-ci avec le consentement de Charlotte, une copie de l'entretien afin qu'elle s'en inspire pour préparer le vidéo.

² Le recensement de 2001 permettait, pour la première fois, aux répondants de s'auto-identifier en termes d'origine ethnique. Ceci explique la baisse relative de la population d'origine arabe rapportée dans les tableaux de l'annexe III : une certaine proportion d'immigrants venant des pays arabes ont fait le choix de

s'identifier comme « Canadien » ou « Québécois » ou d'indiquer les identités desquelles ils se réclament (Amazighe, Arménien, Kurde, Copte, Égyptien, Libanais, etc).

³ L'une de ces deux personnes a choisi, le jour de l'entretien, de présenter une façade de « femme arabe » alors qu'elle ne s'identifie pas habituellement comme telle. Parmi ses réponses aux questions liées à l'identité, celles-ci : « Je suis Arabe de nationalité libanaise. Nous sommes des Arabes du Liban. Je suis Arabe puisque je parle l'arabe. Nous sommes habitués à fréquenter des musulmans. Papa était commerçant, nous habitons à 'Ajatoun et il faisait des affaires avec des musulmans d'autres coins du pays. Pendant la guerre quand il allait à Saida pour son commerce, les musulmans l'aidaient et le protégeaient. J'ai confiance en les musulmans. Nous n'avons pas de problèmes avec eux.... C'est la guerre qui nous a divisés, ce sont les Israéliens qui nous ont divisés. Mais après la guerre tout est revenu comme avant [...]. Et ici dans l'immeuble, il y a plein de familles musulmanes. Nous nous rendons visite, nous nous entraisons, nous fêtons ensemble... ». Je lui ai demandé de choisir un prénom pour l'identifier dans l'étude. Elle a choisi celui de Nagham. Divers signes m'indiquaient que ce discours était emprunté. J'ai fait part à Danièle des réponses de Nagham aux questions sur l'identité. Elle a pouffé de rire. Elle t'a bluffé m'a-t-elle dit. J'ai demandé à Danièle de lui demander comment elle avait trouvé l'entretien. Nagham lui a répondu qu'elle me trouvait sympathique et qu'elle ne voulait pas me froisser en me disant qu'elle se démarquait du référent arabe. Un an après cet entretien, j'ai demandé à Danièle d'en faire un avec Nagham comme s'il s'agissait d'un de ses travaux de session. Je lui ai remis uniquement la partie portant sur les questions identitaires. Voici la réponse de Marie puisque c'est le prénom qu'elle a choisi cette fois-ci. « Je suis Libanaise, le Liban est mon pays, c'est le pays où j'ai grandi, c'est le pays de mes ancêtres. Le Liban est la terre de mon pays. Je suis chrétienne. Je suis maronite. La chrétienté c'est la tête de la montagne (al massihiya ras al jabal). Et St Maroun est le père des Maronites. Je suis maronite. Est-ce que quelqu'un peut renier sa religion? Non. Je suis maronite.[...] Je suis Libanaise. Quand j'aurai le passeport canadien, je serai une Libanaise avec un passeport canadien [...]. Être Arabe c'est être musulman. Être Arabe c'est appartenir au monde de l'islam. Les Arabes ce sont les peuples du Hijaz qui ont conquis et occupé les autres terres et les autres peuples et qui ont amené l'islam et la langue arabe avec eux. C'est la conquête musulmane qui a créé le monde arabe. S'il n'y avait pas eu cette conquête, les Arabes seraient aujourd'hui confinés à l'Arabie Saoudite et nous, nous aurions pu conserver notre langue et notre culture... ». Quant à Isabelle, l'autre Libanaise de confession maronite, elle a répondu franchement dans l'entretien qu'elle m'a accordé qu'elle ne s'identifiait pas du tout au référent arabe même qu'elle s'en démarquait. Ces deux entretiens n'ont pas été retenus pour les fins de l'analyse. En revanche, j'ai retenu comme éléments d'analyse dans la partie touchant à la question identitaire, des données recueillies de façon tout à fait informelle lors de deux soirées passées avec Isabelle, Marie et Danièle dans la demeure de cette dernière.

⁴ Lorsque je mentionne que je me suis entretenue avec certaines personnes, je réfère à une partie du terrain de façon large. Ces entretiens n'ont pas été utilisés pour les fins de l'analyse principale mais elles ont servi à recueillir différents points de vue, à mieux cerner la situation ou à illustrer mes propos.

Chapitre III

L'identité arabe

Après avoir défini les concepts de représentation sociale, d'ethnicité, d'identité ethnique, de frontière ethnique et de stratégie identitaire, je vais examiner dans le présent chapitre la production sociale et politique puis l'affirmation de l'identité arabe dans le contexte de la société canadienne. Je me pencherai ensuite sur la représentation de l'Arabe au Canada de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles, puis sa représentation au Canada français de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles.

3.1 Les différentes catégories identitaires arabes du Canada

Cerner l'identité arabe au Canada ou ailleurs pose un véritable problème méthodologique. Comment délimiter cette catégorie globale? Selon quels paramètres l'appréhender?

Au Canada, à l'instar d'autres groupes « ethniques », les immigrants originaires des pays arabes sont classés dans une catégorie nommée « minorité visible ». Dans la construction du questionnaire du recensement de la population canadienne effectué tous les 5 ans par Statistique Canada, on utilise différentes variables pour appréhender l'identité ethnique des individus. Dans le recensement effectué en mai 1996, l'introduction de la question suivante portant sur le « groupe de population » a soulevé un tollé de protestation : « Cette personne est-elle : un Blanc, Chinois, Sud-Asiatique, Noir, Arabe/Asiatique occidentale, Philippin, Asiatique du sud-est, Latino-Américain, Japonais, Coréen, ou Autre? » La catégorie « groupe de population » a remplacé celle sur « l'origine ethnique » qui a été tout autant critiquée. En guise de protestation et de rejet de ces catégorisations ethnisantes utilisées par Statistique Canada, de nombreux répondants cochent la case correspondant à la réponse Canadien(ne) ce qui rend donc difficile la distinction de la population canadienne en sous-groupes ethniques ou raciaux. (Beaud et Prévost, 1999 : 2)

Dans le recensement de 2001, Statistique Canada a introduit une nouvelle variable permettant aux individus de s'auto-identifier ce qui a eu pour effet de réduire le nombre d'individus classés jusque-là comme « Arabes » puisque de nombreuses personnes originaires des pays arabes se sont identifiées comme Canadien(ne) ou Québécois(e) ou selon le groupe d'appartenance de leur choix (amazighe, kurde, libanais, égyptien, etc.)

Les premiers contingents d'émigrants en provenance de la Grande Syrie dans les années 1880 étaient recensés comme « Turcs d'Asie ». Venant d'une région à l'époque sous

occupation ottomane, ils voyageaient avec un passeport turc, ce qui, à leur grand déplaisir, les identifiait à leur occupant. La catégorie « Turc d'Asie » englobait outre les Turcs et les Syro-libanais, les Arméniens et les Grecs. Puis les individus originaires de la Grande Syrie sont officiellement désignés comme « Syriens » bien que dans le recensement de 1901, « Syriens et Turcs » sont regroupés. Lors des 5 recensements décennaux (1911-1951), les Syriens constituent une catégorie distincte alors qu'en 1961, la désignation officielle devient « Syriens-libanais ». (Salem, inédit)

Depuis 1962, le Canada classe les immigrants par pays de dernière résidence et non plus par origine ethnique. Cette classification rend alors difficile l'identification selon l'origine « ethnique » puisque les personnes issues des minorités dans un pays donné sont souvent plus susceptibles d'émigrer que les membres du groupe majoritaire de ce pays. D'autre part, les populations déplacées de force lors de conflits majeurs vont également s'en trouver mal identifiées quant à leur groupe d'appartenance; à titre d'exemple, citons le cas des Palestiniens qui depuis 1948 sont répertoriés comme venant d'Israël ou de leur dernier lieu de refuge.

Aussi la manière dont les immigrants s'identifient eux-mêmes et la résonance subjective du terme « arabe » chez eux constituent également des variables en évolution, en lien avec les bouleversements sociaux et politiques du XX^e siècle. Avant 1924, la majorité des immigrants en provenant de la Grande Syrie se présentaient comme « Syriens », puis comme « Libanais »; mais entre eux, ils s'identifiaient comme « awlad al arab » (fils d'Arabes) ou « shawam » (originaires de Bilad sham, la Grande Syrie) (Salem, 1986 : 71). Après la Seconde Guerre mondiale, le terme « arabe » acquiert une nouvelle connotation dans le contexte de la montée des luttes de libération nationale, de l'apparition d'un nationalisme pan-arabe et, tout particulièrement, de l'occupation de la Palestine, ce qui ravivera le sentiment d'arabité de bien des personnes de la première vague d'immigration en provenance du Proche-Orient. Signalons toutefois que de nombreux autres individus anciennement établis ou nouvellement arrivés au Canada, notamment des Libanais maronites ou des Égyptiens coptes ou d'origine syro-libanaise qui ont fui la montée du nassérisme, se distingueront du référent identitaire arabe. Par ailleurs, comme l'indique Norma Salem (1986 : 71), « il faut noter que l'identité arabe a mauvaise presse et que les

stéréotypes anti-arabes ont libre cours en Amérique du Nord ». Par conséquent, plusieurs immigrants d'origine arabe préféreront ne pas s'identifier comme tels.

Une recension de la littérature sur les communautés arabes du Canada permet de relever les différentes catégories identitaires à partir desquelles les Canadiens originaires des sociétés arabes sont appréhendés : supranationales, nationales, régionales, ethniques, culturelles, religieuses, confessionnelles, linguistiques. La riche diversité de traits de cette population permet en effet, de les étudier selon diverses variables et de les appréhender à partir de multiples combinaisons de celles-ci.

Si la plupart des études portant sur les immigrants originaires des pays arabes ont appréhendé ceux-ci sous la catégorie « arabe », « canado-arabe » ou encore « arabo-canadien » (Abou, 1975; Abu-Laban, 1980; Antonius, 1986; Khashmeri, 1991; Aboud, 1991, 2001; Baccouche, 1997), d'autres les ont abordés selon leur origine nationale, avec un accent mis sur les Libanais, le groupe le plus important au pays en termes démographiques. En effet, plusieurs études, surtout des thèses et des mémoires, ont été consacrées aux Libanais du Canada ou du Québec (Abou, 1977; Jabbra, 1984, 1997; El Sayegh, 1992; Labelle & al, 1993; Abu-Hsab, 1996; Fortin, 1995, 2000; Lebnan, 2002) alors que les travaux entrepris dans la première moitié du XX^e siècle traitaient des Syro-libanais (Karam, 1935; Johnston, 1959). Des recherches se sont intéressées aux Égyptiens (Ghazal, 1974; Wassaf Hanna, 1978; Colin, 1981), aux Syriens (Haddad, 1983), aux Marocains (Lassonde, 1981; El Haïli, 1989; Grégoire, 2001), aux Algériens (Younès, 1987; Mareschal, 2002) ou encore aux Tunisiens (Tayachi, 1990). Des travaux ont étudié les Maghrébins (Charland, 1997; Ste-Marie, 1999) alors que d'autres se sont consacrés aux Proche-Orientaux (Fakhouri, 1989). De manière plus large, certaines études ont abordé ces groupes sous la catégorie « Arabes d'Amérique du Nord », les Arabo-Américains incluant les Arabo-Canadiens (Kadi, 1994; Suleiman, 1999).

On trouve aussi des travaux portant sur les Canadiens d'origine arabe mais pris sous la catégorie identitaire religieuse « musulmans » (Khatab, 1969; Asghar, 1976; Daher, 1999) et des études sur les musulmans ou les musulmanes en général comprenant les Arabes (Joya Jafri, 1998; Khan, 1995, 2003). Il existe également un découpage dans des recherches sur les musulman(e)s, selon la branche sunnite ou chi'ite (Castaldo, 1998; Legall, 2001) ou,

dans les études sur les chrétien(ne)s du Moyen-Orient, selon le rite (Scott, 1935; Moser, 1990). On peut également répertorier quelques études portant sur deux ou plusieurs groupes « ethniques » incluant des Arabes (Tousignant & al, 1993; Labelle&al, 1993; Renaud & al, 2001).

Les différentes combinaisons par lesquelles on peut appréhender les populations communément englobées dans la catégorie « communauté arabe » ou « communautés arabes » ou encore « communautés arabophones » sont la preuve que l'identité arabe est un système de représentation de soi ou de l'Autre qui évolue en relation à un contexte sociohistorique particulier (Barth, 1969).

Depuis les années 1980 (Révolution iranienne, 1979; Guerre du Golfe, 1991; Affaire du voile, 1994), j'ai constaté, aussi bien à travers les publications que sur le terrain un intérêt pour le thème arabe et/ou musulman de la part de chercheurs, étudiants, agents de recherche, intervenants (universitaires, gouvernementaux et communautaires) non arabes et non musulmans, alors que les études sur ces groupes effectuées antérieurement étaient menées principalement par des personnes issues elles-mêmes de ces communautés. Enfin les événements du 11 septembre 2001 donneront lieu à une réelle frénésie pour la « chose arabe » et tout particulièrement pour la « chose musulmane », devenue un thème de prédilection dans le milieu de la recherche. Tout comme en France, la catégorie identitaire « musulmans » supplantera désormais celle d'« arabes », l'islam étant devenu l'angle privilégié par lequel sont étudiées les populations originaires des pays arabes, avec un intérêt dominant pour la question du voile.

La plupart des travaux qui ont porté sur l'immigration arabe au Canada concernent les deux premières vagues migratoires (1882-1945 et 1945-1975). Quelques-uns, plus récents, tiennent compte aussi des immigrants de la troisième vague (à partir de 1975) mais une connaissance approfondie de leurs conditions d'établissement, de leurs modes d'insertion sociale et professionnelle, de leurs relations avec l'école, le système de santé, les services sociaux, le système légal, de leur participation civique et politique et, enfin, des discriminations et du racisme auxquels ils font face fait encore défaut.

On constate que font encore défaut les travaux sur les constructions identitaires opérées par les groupes arabes eux-mêmes, sur les identités qui leur sont assignées ou encore sur les

frontières culturelles et symboliques érigées entre eux, en fonction des appartenances culturelles, religieuses, confessionnelles et linguistiques prises comme source d'auto-définition, d'auto-désignation et de distinction entre ces groupes ou entre eux et le groupe majoritaire. Une réflexion sur l'identité arabe en situation d'immigration s'impose notamment depuis les vingt dernières années où la diversité de plus en plus grande des populations en provenance du Maghreb et du Machreq donne un nouveau sens aux notions « arabe » et « arabité ». Pour combler le manque de documentation à ce niveau, j'ai mené une réflexion en m'appuyant sur des données recueillies lors d'un travail de terrain plus large que celui consacré à l'enquête principale basée sur des entretiens. Mais avant de procéder à celle-ci, une définition des notions « arabe » et « arabité » s'impose.

3.2 L'identité arabe : une construction politique

Tout comme les termes de culture, de race, d'ethnie, de peuple, de majorité et de minorité, la notion d'identité n'est ni un concept heuristique ni un concept interprétatif, mais une catégorie qui devient un système de référence idéologique que les acteurs sociaux instrumentent positivement ou négativement. Elle doit être appréhendée comme catégorie de l'action sociale qui légitime un champ inégalitaire de compétition. (Shiose et Zylberberg, 1998 : 100)

Cerner l'identité arabe est une tentative fort délicate en raison de la complexité et de la variété des approches et des définitions à partir desquelles celle-ci est appréhendée. Il n'existe pas de race arabe pas plus que de race musulmane ou islamique auxquelles appartiendraient les Arabes. Originaires de la Péninsule arabique et du désert syro-mésopotamien, les Arabes des premières conquêtes (VII^e-IX^e siècles), dont les racines remontent à l'Antiquité, sont de souche sémitique mais leur origine « ethnique » précise demeure mal connue. Les multiples brassages et métissages qu'ils ont connus au cours de l'histoire les ont considérablement diversifiés aux niveaux « ethnique » et culturel. (Corm, 1986 : 277)

L'identité arabe est construite sur un ancrage historique et politique fortement et souvent passionnément investi. Ce ne sont ni la religion, l'islam comme il est souvent avancé, ni le sentiment d'une histoire commune ou encore celui de l'appartenance à un espace géographique continu qui forgent l'identité arabe (Corm, 1986 : 278; Laurens, 1993 : 8;

Rodinson, 1979 : 35). Les sociétés arabes reposent sur un fonds culturel extrêmement diversifié et différentes religions et confessions y sont pratiquées. La région a été maintes fois transformée par l'histoire et la géopolitique qui ont induit chaque fois une reconfiguration de ses frontières physiques autant que de ses imaginaires spatiaux.

En revanche c'est la langue arabe qui est, depuis l'Antiquité, le critère distinctif et continu de l'arabité et « la profondeur des liens historiques qui unissent les Arabes à leur langue » en font l'élément le plus décisif et un lien indestructible (Corm : 278). Elle est le facteur d'unité le plus évident (Rodinson, 1979 : 126) et sert, depuis la conquête arabe, de puissant marqueur de l'identité.

En effet, la langue arabe a été instituée en puissant instrument de pouvoir. Dès le règne omeyyade (660-750), la politique des khalifes fut d'imposer cette langue au sein de l'administration. Elle dominait à la cour et jouissait d'une réelle faveur auprès des scientifiques du Moyen-Âge. Elle a joué un rôle de premier ordre dans la transmission du savoir de l'époque au monde latin. Tout un corpus scientifique a été traduit du syriaque et du grec vers l'arabe, pour être ensuite traduit de l'arabe vers le latin. La langue arabe est devenue progressivement langue de science et de culture et a connu une fulgurante diffusion dans toutes les régions conquises où elle domine aujourd'hui comme langue nationale (ou supranationale) et officielle dans sa forme classique et comme langue maternelle et d'usage dans d'innombrables variantes régionales et locales. L'arabe classique ou littéral est envisagé comme un idiome commun à tous les Arabes, seul élément en mesure d'assurer l'unité de la « nation » et du « peuple » arabes. La force symbolique et le rôle unificateur et fédérateur dont est investie cette langue procède de ce fait à une minoration linguistique des langues autochtones (Laroussi : 1993). La sacralisation de l'arabe littéral et son instrumentalisation politique se sont produites aussi bien dans les courants nationalistes arabes que les courants islamistes.

Dans un contexte où coexistent une pluralité de langues et de variantes d'une même langue et où s'affrontent des politiques linguistiques homogénéisantes, associer langue et identité comporte un risque de dérapage et un déni des autres formes et pratiques langagières (idem). Si la langue arabe distingue les personnes que l'on nomme « arabes », elle ne saurait être un critère absolu. Il existe de nombreux groupes d'individus arabisés qui parlent

cette langue (parfois uniquement celle-là) mais qui ne se considèrent pas pour autant comme arabes. Par conséquent, l'extension du terme *arabe* à tous les arabophones est impropre.

Un autre critère non moins important de l'identité arabe est la conscience d'arabité. Celle-ci connaîtra ses moments forts avec le nationalisme arabe (al qawmiya al 'arabia) qui a émergé au début du XX^e siècle avec la colonisation franco-britannique et la décadence de la Sublime Porte, époque à laquelle sera forgée par les intellectuels arabes la conception grandiose de l'unité et de la grandeur arabes retrouvées qui se substitue au vieil idéal de la communauté musulmane. Une perspective d'évolution panarabe se dessine alors et une solidarité arabe se mobilise qui donnera lieu à la grande révolte arabe de 1916 pour la création d'un royaume arabe uni. Ce mouvement sera cassé par le morcellement et l'occupation de cette région par Londres et Paris mais le panarabisme restera vivace et s'exprimera avec force contre le colonialisme. En effet, plus qu'à toute autre époque, c'est durant les invasions et les occupations des territoires arabes et dans la lutte pour leur libération que l'unité arabe a servi de moteur à la mobilisation populaire. Se forgeant dans la lutte contre l'occupation impérialiste, le nationalisme arabe se veut un moyen de reconquérir le pouvoir de décision dans tous les domaines de la vie nationale (Abdel-Malek, 1970 : 11). Comme toute identité agressée, c'est dans un rapport de domination que l'identité arabe se reproduit et se renforce. Après la Seconde Guerre mondiale le nationalisme arabe s'exprimera avec force, du Golfe à l'Atlantique, en réaction à l'occupation coloniale et sera porté par deux courants politiques dominants, le ba'thisme et le nassérisme, qui placent l'unité arabe au centre de leur doctrine et affirment que les peuples arabes forment une seule nation et aspirent à la constitution d'un État panarabe. De plus, bien que de sensibilité laïque et socialiste, ces deux courants reconnaissent l'importance du rôle de l'islam dans l'arabisme. L'idéologie panarabiste, qui dominera dans les années 1960 dans les mouvements populaires arabes, accusera un terrible coup avec la défaite de 1967. Elle sera ensuite doublement affectée d'abord par le nationalisme palestinien qui mobilisera les masses arabes pendant une décennie puis par l'intégrisme islamique qui gagnera du terrain à partir de la fin des années 1970. Pourtant, malgré son déclin, le nationalisme arabe garde une forte emprise sur les peuples arabes et demeure

présent dans tout discours politique au Maghreb comme au Machreq. (Gresh et Vidal, 1986 : 25)

Maxime Rodinson soutient que font partie de l'ethnie, peuple ou nation arabe les individus qui parlent une variante de la langue arabe et estiment que c'est leur langue « naturelle », qui considèrent l'histoire et les traits culturels des Arabes comme étant leur patrimoine et, enfin, qui revendiquent l'identité arabe ou une conscience d'arabité. (1979 : 23)

Théoricien et père fondateur de l'unité et du nationalisme arabes, Sâti' al-Husri¹ (1880-1969) affirme qu'est Arabe celui qui parle arabe, qui se veut arabe et qui se dit Arabe et que les peuples arabes forment une seule et même nation (al umma al arabia) (1961 : 11). Abdelkébir Khatibi dit pour sa part : « J'entends par "Arabe" celui qui se dit comme tel, là où il est, dans son histoire, dans sa mémoire, dans son espace de vie, de mort et de survie. Là où il est c'est-à-dire dans l'expérience d'une vie tolérable et intolérable pour lui. » (www.imarabe.org).

Les critères qui permettraient de délimiter objectivement une identité, tout comme dans le cas de l'ethnicité, font l'objet de controverse. L'identité n'est ni un objet, ni une caractéristique, ni un état. Elle un « foyer virtuel » selon Claude Levi-Strauss (1977) en ce sens qu'elle n'est ni saisissable, ni palpable et ne peut être envisagée qu'à travers les effets qu'elle produit. Dans les études qui ont tenté de cerner l'identité arabe, certains critères ont été avancés comme devant être partagés par des individus constituant une collectivité nationale ou supranationale : la langue, la religion, la culture, le territoire, le vécu historique partagé... Or ces critères ne sont pas toujours réunis dans tous les cas et même lorsqu'ils le sont, un individu peut fort bien ne pas se reconnaître et se réclamer de cette identité. L'individu est un acteur multisocialisé qui évolue au cours de sa trajectoire et définit ses appartenances et identifications sociales (Lahire, 1998). Il importe donc de s'intéresser à la manière dont il se réfère par rapport à son environnement social et aux groupes d'appartenance dont il se réclame. Ce sont les identifications sociales qui produisent un sentiment d'appartenance identitaire, qui sont revendiquées et qui suscitent les réactions et les actions des individus (Tilly, 2001 : 3). L'identité arabe, à l'égal des autres identités, doit donc être envisagée comme une organisation socialement construite d'identifications à des groupes sociaux et susceptible de transformations.

Dans un dossier spécial de la revue Qantara publiée par l'Institut du monde arabe à Paris, intitulé *Être arabe, regards croisés*, la romancière libanaise Hanan El-Cheikh s'exprime ainsi sur son identité.

« Je suis arabe. Ceci veut dire que je marche sur une corde raide qui oscille et me tourmente. Alors je m'accroche aux contradictions pour retrouver mon équilibre. (...). Je me dois de surpasser en connaissances l'Occident doré, de produire pour ne pas être taxée d'ignorance ou désignée comme indigne héritière du trésor que je couve (...) . Il me faut crier que je vais bien, que dans ces impasses où je vis il y a une civilisation, que les proverbes et la sagesse gravés sur la pierre et le bois proviennent d'expériences spirituelles et philosophiques, que ces ruines sont des minarets, des coupoles, des mosaïques, des églises, des parcs et des fontaines fondés non seulement pour embellir la vie mais aussi pour purifier l'œil de leur grâce (...). Mais pourquoi suis-je obligée de m'expliquer, de justifier et de prouver? Pourquoi dois-je évoquer l'histoire? Est-ce pour attirer l'attention des lecteurs et des téléspectateurs, afin qu'ils sachent qu'il y a d'autres dimensions derrière ce visage arabe, comme jeter une pierre, tenir un récipient vide à la recherche d'une goutte d'eau auprès de mon geôlier, ou encore être accoudée sur les tombes là où je réside faute d'argent et de toit même modeste? (...) Une Arabe pleure à chaque fois que, dans les rues, elle voit le plastique envahir les mosaïques, Mickey Mouse trôner entre les lampions colorés du ramadan, les mots étrangers aux fausses consonances indiquer un salon de coiffure ou de couture... (...) Mon secret est que je suis arabe; que je suis issue d'une énigme incompréhensible à moins qu'on ne l'extrait de la gangue des contradictions. » (1993 : 17)

Dans cette réponse de Hanan El-Cheikh à la question « Que signifie pour vous être arabe? » posée par Thierry Fabre de la revue Qantara, la romancière s'arrête sur le rôle du regard comme instrument de domination impérialiste. Elle se sait en tant qu'Arabe et à l'instar des autres Arabes dans l'objectif des Occidentaux. Parce que les relations entre l'Orient et l'Occident sont gouvernées par un rapport de domination et que le statut conféré à l'Orient en est un d'infériorité, celui-ci a un retard à rattraper pour espérer rétablir la distance qui le sépare de l'Occident. Et il doit faire plus et mieux. Être Arabe signifie, affirme Hanan El-Cheikh, être confrontée à une identité dévalorisée imposée et se sentir le devoir de la déconstruire en essayant de renverser le rôle du regard dans l'entreprise d'objectivation orientaliste. Mais être Arabe c'est aussi questionner les rapports définis par le pouvoir des uns de nommer et désigner et le devoir des autres de s'expliquer, se justifier et prouver qu'ils ne correspondent pas à l'image que leur renvoie d'eux, le miroir de l'Autre. C'est réfléchir sur les conditions qui ont présidé à la production de l'altérité arabe dans l'imaginaire et le discours occidentaux.

On voit donc que l'identité ethnique n'apparaît qu'à partir du moment où il y a contact entre individus ou groupes d'individus de collectivités distinctes. Elle se forme comme le soutient Devereux (1985) dans la relation entre deux ou plusieurs collectivités. Et c'est tout particulièrement face à l'Europe, aux États-Unis et à Israël que l'identité arabe se positionne ou, plus précisément, face au regard que ces entités posent sur le monde arabe et ce qu'il recèle. Elle réagit au rapport de force qui lie ces entités dans la combinatoire des relations internationales et la position géographique du monde arabe.

3.3 L'identité arabe en contexte canadien

La littérature nous informe, on l'a déjà vu, que l'identité est un phénomène fluide, variable et dynamique (Lipiansky, 1990; Meintel, 1992; Mucchielli, 1986; Oriol, 1979; Saïd, 1980). Capable de changement, celle-ci s'adapte à différents environnements et elle est le résultat d'un processus historique, social, intellectuel et politique très élaboré. Elle est un système de représentation de soi qui se construit à partir de la mémoire collective, de signes et de codes communs, dans de multiples interactions que chaque individu noue avec d'autres individus, groupes sociaux ou institutions. Chaque individu entretient un rapport particulier et complexe avec l'identité qu'il se construit et celle qu'il attribue à autrui. Pourtant, à lire ce qui se produit comme discours en Occident sur l'identité arabe, il apparaît que celle-ci échappe à la définition usuelle du concept d'identité, marquée qu'elle est par un caractère statique. Elle continue en effet, dans l'esprit de nombre d'individus, de désigner l'expression d'une essence collective totalisante et antagoniste. L'identité arabe n'a cessé d'être rapportée à la polarité Orient/Occident, à une proximité conflictuelle avec l'Occident. Elle n'a cessé de se heurter à l'idée communément répandue qui la veut antithétique à tout ce qui représente le reste de l'humanité. (Saïd, 1980; Liauzu, 1989; Corm, 2002; Gresh, 2004)

Quoi de plus « essentiel », en apparence, que l'identité arabe? Dès lors, pourquoi s'interroger encore sur l'être « arabe »? Si être arabe a la force d'une évidence, un questionnement sur l'identité arabe devient saugrenu. J'espère dépasser ici cette évidence et cerner la notion d'identité arabe, un référent des plus complexes, des plus chargés, des plus brûlants, aussi tout en étant consciente de la difficulté et des risques de dérapages de type essentialiste et d'ordre heuristique que cela comporte. Cette notion guidera la suite de ma

recherche. Étant donné la polysémie et la confusion qui caractérisent le terme « arabe », il importe de préciser le sens que je veux lui donner, et plus particulièrement, le sens donné à la forme jumelée (hyphenated) à savoir, « canadien(ne)-arabe » ou « arabe-canadien(ne) ». Je commencerai par la définition de Baha Abu-Laban (1981 : 20) pour mieux cerner la mienne.

« Dans notre étude, le terme canadien-arabe désignera les immigrants de la première génération, chrétiens ou musulmans, venus directement, ou indirectement, de l'un des États arabes, et dont les racines, la langue et la culture sont arabes. Le même terme s'appliquera à leur progéniture. Il s'appliquera également aux personnes des générations subséquentes, dont le père et la mère sont arabes, ou dont l'un des deux parents est arabe, l'autre étant canadien, sans égard là non plus à la religion ou au pays ancestral. »

Cette définition, proposée par Abu-Laban, du Canadien-arabe convient pour parler des immigrants d'ascendance arabe issus de la première vague parce qu'ils présentaient alors une certaine homogénéité au plan culturel et religieux. Mais elle ne suffit plus aujourd'hui à rendre compte de la composition de ce que l'on désigne dans la société canadienne par la catégorie « communautés arabes », celles-ci s'étant diversifiées et complexifiées de plus en plus au cours des 40 dernières années. De nouveaux espaces et de nouvelles frontières identitaires ont émergé de ces processus. Cette définition me semble donc insuffisante pour déterminer qui est « Arabe » aujourd'hui au Canada, à supposer qu'il soit réellement possible de le faire. Aussi, aux éléments objectifs (langue, culture), j'ajouterai des éléments subjectifs comme le sentiment d'appartenance et la conscience identitaire, à savoir, la volonté des personnes de s'identifier elles-mêmes comme arabes, de se reconnaître et de se revendiquer linguistiquement, culturellement et politiquement. Est arabe celle ou celui qui de surcroît, se positionne volontairement et librement comme tel, celle ou celui qui réagit subjectivement « en tant qu'arabe » lorsqu'elle/il se sent interpellé, ciblé ou agressé (e) en tant que tel, celle ou celui qui oppose une résistance en tant que sujet au sens donné par le discours dominant à l'identité arabe, lorsque ce discours entre en conflit avec le sens qu'elle/il se fait de sa propre identité. Je considérerai dans ce travail la dimension de l'identité affirmée et revendiquée en réponse à une identité assignée et imposée.

Hannah Arendt disait que lorsqu'elle était agressée en tant que juive, c'est en tant que juive qu'elle réagissait (1973). Concernant l'identité antillaise, Claude-Valentin Marie soutient pour sa part que : « Être Antillais, ce n'est pas seulement se référer à un passé. C'est

vouloir être Antillais. Être Antillais n'est pas une simple donnée de naissance ni d'origine, c'est un projet. C'est là le lot de tous les peuples. Mais la brièveté de notre histoire nous contraint d'en être plus conscients que d'autres. » (2002)

Conscients, les Arabes le sont de la fixation qui est faite partout sur le sens de leurs identités, devenues le site de tous les discours essentialistes et culturalistes qui les présentent comme un bloc monolithique en les dépouillant de leurs multiples différences et en les construisant comme une altérité globale. Contre cette vision, ils s'emploient, où qu'ils soient établis, à présenter une identité multiple.

« Arabs are highly diverse. When I teach courses on the Middle East, I start by arguing that it is impossible to find agreement on a definition of Arabs. There are Lebanese, Syrians, Palestinians, Iraqis, Kuwaitis, Yemenis, Saudi Arabians, Bahreinis, Qataris, Dubais, Egyptians, Libyans, Tunisians, Moroccans, Algerians, Sudanese, Eritreans, and Mauritians; there are Maronites, Catholics, Protestants, Greek Orthodox, Jews, Sunnis, Shi'a, Druze, Sufis, Alawites, Nestorians, Assyrians, Copts, Chaldeans, and Bahais; there are Berbers, Kurds, Armenians, bedu, gypsies, and many others with different languages, religions, ethnic, and national identifications and cultures who are all congealed as Arab in popular representations whether or not those people may identify as Arab. » (Suad Joseph, 1999 : 260)

Donc l'identité arabe est multiple. Le « Je » arabe se construit et se décline au singulier et il y a autant de singuliers que de personnes qui se disent arabes. Les brassages et métissages socio-culturels qui ont sculpté ce fragment de l'humanité communément désigné sous le nom de Monde Arabe ou Moyen-Orient, ont fécondé une multitude composite de « Je » arabes subjectifs. En effet, l'identification à l'arabité est loin d'être exclusive, les appartenances religieuses, confessionnelles, nationales, régionales, locales, culturelles, linguistiques suscitent chez chaque individu, chaque groupe social le sentiment de faire partie simultanément d'autres communautés plus larges ou plus étroites.

Multiple, l'identité est aussi variable comme le soutient Amin Maalouf : « L'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence » (1998 : 33). L'identité est faite d'appartenances plurielles et revêt des sens différents. Naître arabe à Bethléem, Marrakech, Moroni ou Sanaa n'a pas la même signification. Naître arabe à Jérusalem en 1903, en 1947 ou en 2003 n'a pas non plus la même signification. Pas plus qu'on ne vit arabe de la même façon à Marseille, Dakar, Caracas, Dearborn ou Montréal. Et être femme arabe à Alger, Nazareth, Port-au-Prince,

Bamako, Bruxelles ou Edmonton ne s'expérimente pas de la même manière. Les éléments qui composent une identité ne sont pas absolus et leur processus n'est pas limité. Ils se construisent en fonction des trajectoires personnelles, des expériences singulières que vit chaque individu.

« L'humanité entière n'est faite que de cas particuliers, la vie est créatrice de différences, et s'il y a « reproduction », ce n'est jamais à l'identique.... Sans doute un Serbe est-il différent d'un Croate, mais chaque Serbe est également différent de tout autre Serbe, et chaque Croate est différent de tout autre Croate. Et si un chrétien libanais est différent d'un musulman libanais, je ne connais pas deux chrétiens libanais qui soient identiques, ni deux musulmans, pas plus qu'il n'existe dans le monde deux Français, deux Africains, deux Arabes ou deux Juifs identiques. Les personnes ne sont pas interchangeables, et il est fréquent de trouver, au sein de la même famille rwandaise ou irlandaise ou libanaise ou algérienne ou bosniaque, entre deux frères qui ont vécu dans le même environnement, des différences en apparence minimales mais qui les feront réagir, en matière de politique, de religion ou de vie quotidienne, aux antipodes l'un de l'autre. » (idem : 31)

Je considérerai donc comme « arabe » les personnes qui s'identifient à ce référent, qui s'en réclament et qui le revendiquent parce qu'elles sont d'ascendance arabe, parce qu'elles sont de culture et de langue arabes, parce qu'elles ont des origines et des racines arabes mais aussi parce qu'elles se sentent concernées et interpellées par rapport à une identité aujourd'hui galvaudée qui charrie un ensemble de stéréotypes et de préjugés dépréciatifs. Il n'est pas nécessaire pour cela, selon moi, que le référent arabe soit le plus important élément de l'identité d'une personne. Il peut l'être et ce sera lui qui dominera dans la structure identitaire de la personne. Dans ce cas de figure, il s'agit généralement d'individus se définissant comme arabes à partir d'une conscience collective arabe forte et d'une posture politique. Les autres éléments de leur identité sont importants mais à un degré moindre. Pour d'autres personnes, c'est la référence nationale qui primera et elles se présenteront d'abord comme Yéménite ou Jordanienne et ensuite comme arabe. Une personne peut se sentir et se voir comme arabe en même temps qu'elle convoque d'autres référents. Elle peut se dire à la fois arabe, marocaine et musulmane sans qu'aucune de ces identités ne domine l'autre. Pour d'autres encore, c'est la religion qui prendra le dessus en tant que référent religieux mais aussi culturel ou politique. Dans ce cas, la personne s'identifiera comme musulmane, chaldéenne ou copte ensuite comme arabe ou encore comme Mauritanienne, Irakienne ou Égyptienne puis musulmane, le référent arabe venant alors en troisième position. Nous pouvons multiplier les combinaisons, et cet ordre-là n'est

pas déterminé une fois pour toutes. Il peut évoluer, se modifier au cours de toute trajectoire de vie. Il peut se trouver renversé lors d'un événement intense. En effet, quel que soit le rang que le référent arabe prend dans la structure identitaire d'une personne à un moment de sa vie, j'ai noté que lorsque l'identité arabe est agressée de l'extérieur, c'est cette part-là de soi-même qui est portée au premier plan. En cas d'attaque d'un groupe ou d'une population donnée sur la base de son appartenance « ethnique », culturelle ou religieuse, c'est la part mutilée de l'identité de l'individu qui remonte à la surface. Le ressac qui a suivi les événements du 11 septembre 2001 a été un terrain privilégié où j'ai pu constater ce phénomène ici même au Québec, que ce soit au niveau religieux ou culturel – voyant cette part agressée de leur identité maintenant dominer dans leur affirmation d'elles-mêmes.

Plusieurs entités historiques et culturelles donnent au Monde arabe son caractère pluriel. Les minorités du monde arabe qui se retrouvent au Canada et au Québec sont classées dans les recensements nous l'avons vu plus haut dans une catégorie désignée « communautés arabes », à partir du critère du « dernier pays de résidence » ou du « pays d'origine ». Certaines de ces anciennes minorités des pays arabes, établies depuis longtemps au Canada, ont réussi à se former en communautés distinctes des communautés arabes grâce à une bonne capacité d'organisation communautaire mais aussi grâce à la présence dans la société d'accueil de coreligionnaires venus d'autres pays. C'est le cas des Juifs sépharades originaires du bassin méditerranéen qui, tout en forgeant leur propre communauté, nouent des liens communautaires et politiques avec les Juifs ashkénazes. Si plusieurs Juifs sépharades maintiennent un lien affectif avec leur pays d'origine, dont ils reproduisent des éléments de culture dans leur société d'accueil, ils s'identifient dans leur grande majorité à l'État d'Israël envers lequel vont leur allégeance et leur soutien politique et financier. C'est le cas aussi des Arméniens originaires du Liban, de la Syrie, d'Égypte et de la Palestine qui ont réussi à mettre sur pied un solide réseau communautaire en lien avec des Arméniens venus d'ailleurs (Turquie, Iran, Arménie, Europe, Afrique).

3.3.1 L'Arabe comme Autre et ses autres en contexte diasporique

Partout dans le monde se pose le problème des minorités, mais celui-ci est particulièrement d'actualité dans les sociétés arabes. En effet, les minorités y sont nombreuses et diverses. Aux minorités traditionnelles issues de la diversité religieuse, confessionnelle et sectaire

des pays de la région (Chrétiens, Juifs, Chi'ites, Kharijites, Alaouites, Druzes, Soufis, Bahais) s'ajoutent les minorités ethno-linguistiques (Amazighes, Turkmènes) et celles nées des bouleversements politiques du XX^e siècle (Arméniens et Kurdes) (Antonius : 1993; Heyberger : 2003). Il est important d'examiner la question des minorités dans le monde arabe pour comprendre la continuité et la reproduction identitaires au Canada de différentes communautés originaires des sociétés arabes ainsi que la dynamique des relations intra et intercommunautaires qui se reproduisent en contexte d'immigration entre le groupe majoritaire arabe et les groupes minoritaires et entre ces derniers. Je ne traiterai pas de cet aspect dans le cadre de ce travail.

En revanche, j'examinerai les stratégies d'affirmation identitaires et les tentatives de distinction et de démarcation que mettent en œuvre certains groupes issus de minorités dans les sociétés arabes vis-à-vis des communautés arabes devenues elles aussi minorités dans la société d'accueil. Ceux-ci utilisent des signifiants qui mettent en évidence les différences qui leur permettent de se symboliser et de se distinguer des groupes arabes. Il est intéressant de voir comment les groupes qui proviennent de ces minorités opèrent dans la société d'accueil une double, voire une triple « frontiérisation » dans la mise en forme de leur communauté, la production et la construction de leur identité : elles procèdent, d'une part, à un processus de marquage frontalier avec le nouveau groupe majoritaire, les Canadiens ou les Québécois, et, d'autre part, avec l'ancien groupe majoritaire, les Arabes, mais aussi parfois avec un troisième groupe comme le font par exemple les Sépharades vis-à-vis des Ashkénazes ou les Arméniens par rapport aux Turcs. Ces frontières ne sont ni rigides ni hermétiques, et certaines de ces minorités, comme les Juifs sépharades et les Arméniens, jouissent dans la société d'établissement d'une représentation sociale et d'une position certainement plus intéressantes que celles que connaissent les Arabes.

Diverses raisons peuvent expliquer la stratégie de la prise de distance mise au point par certains de ces groupes vis-à-vis les communautés arabes, en particulier le fait que ces individus aient occupé une position de minoritaire au sein de sociétés arabes dont ils veulent s'émanciper dans un autre contexte d'établissement et surtout le désir de se démarquer d'une identité aujourd'hui compromettante au Canada comme partout ailleurs dans les sociétés occidentales.

Je distinguerai donc dans ce travail les individus provenant d'un des pays arabes mais qui se démarquent, voire qui rejettent toute identification à l'arabité même s'ils parlent la langue arabe et sont porteurs de la culture arabe, mais qui se réfèrent en termes d'appartenance à un autre groupe « ethnique », linguistique, culturel ou confessionnel. Il s'agit des Amazighes, des Kurdes, des Sépharades et des Arméniens, qui forment chacun une communauté avec ses propres associations, leaders, revendications, intérêts et objectifs et qui utilisent leur langue respective même s'ils utilisent aussi la langue arabe. De même une frange de la communauté libanaise chrétienne, notamment les Maronites, s'affirme phénicienne, une part de la population égyptienne s'identifie comme égyptienne d'ascendance pharaonique tandis qu'une autre se définit comme égyptienne d'ascendance syro-libanaise. Ces groupes qui constituent des minorités dans les pays arabes marquent une rupture par rapport à l'arabité pour des raisons historiques et politiques. En revanche, une autre minorité, les Juifs arabes, sans se démarquer du référent « arabité » ne se voit pas moins comme un groupe à part.

Bien que se démarquant du référent arabe, ces groupes, exception faite des Juifs, sont souvent associés malgré eux aux Arabes/musulmans et aux communautés arabes/musulmanes dans le discours et le regard englobant portés sur eux dans les sociétés québécoise et canadienne tout comme dans les autres sociétés occidentales où il est rarement fait une distinction entre tout ce que le « Monde arabe » compte de groupes culturels, civilisationnels, linguistiques, religieux, confessionnels, identitaires.

Prenons l'exemple de la France, de la Belgique ou des Pays-Bas qui comptent nombre de citoyens d'origine maghrébine qui, dans leur majorité, sont de souche amazighe puisque ce sont davantage les régions amazighes du Maroc (le Rif et le Souss) et d'Algérie (la Kabylie), affectées par une grande pauvreté, qui ont exporté des travailleurs vers les métropoles européennes dans les années 1950-1960. Ces dernières ayant besoin de main-d'œuvre pour leur reconstruction après la Seconde Guerre mondiale, les avaient « volontiers » accueillis. Ces Français, Belges, Hollandais ou immigrants d'origine maghrébine sont communément désignés comme des « Maghrébins », des « Nord-Af » (Nord-Africains), des « Arabes » ou encore comme des « Beurs » et « Beurettes », une autre façon de renvoyer les jeunes issus de cette communauté à la catégorie « Arabes » idéologiquement beaucoup plus chargée. De la même façon, ils sont désignés comme

« musulmans » ou « jeunes musulmans », étiquettes que plusieurs jeunes Français, issus de familles d'origine arabe ou amazighe remettent en question en revendiquant d'être considérés comme Français sans pour autant renier leurs origines. N'étant pas pratiquants, voire non croyants parfois, ces jeunes se battent pour être traités comme tous les enfants de la République et pour être respectés comme tels. Ils soutiennent, à l'instar de Loubna Méliane et Fadéla Amara, porte-parole des mouvements « Marche des femmes contre les ghettos et pour l'égalité » et « Ni putes ni soumises » que cette référence à la catégorisation « musulmans » et toutes les polémiques qu'elle soulève est une stratégie pour faire écran au vrai débat, au vrai problème que pose la mixité sociale et la marginalisation des jeunes issus de l'immigration maghrébine dans les banlieues-ghettos. (Amara, 2003; Méliane, 2003)

3.3.2 Nouveaux espaces identitaires, nouvelles frontières

Les populations qui se trouvent en position minoritaire dans les sociétés arabes tentent, en situation d'exil, de s'affranchir de ce statut et de se constituer en communautés autonomes dans leur nouvelle société. Elles s'emploient à se construire des identités par un travail d'élaboration de frontières internes et une volonté de démarquage par rapport à la notion d'arabité et/ou islamité. Certains de ces groupes s'organisent en diaspora, en associations autonomes en fonction de mouvements et de revendications qui appellent à la construction et à la défense d'une identité collective et personnelle distincte de « l'identité arabe ». C'est le cas comme nous l'avons vu, des Maronites, des Coptes, des Arméniens et des Juifs sépharades anciennement établis au Canada, puis des Kurdes et des Amazighes qui ont commencé à y affluer depuis les deux dernières décennies. Ces groupes culturels et confessionnels ont mis sur pied leurs propres réseaux communautaires et associatifs, voire des lobbys politiques. Certains d'entre eux se démarquent fortement des communautés arabes et vont jusqu'à manifester un vif rejet de l'arabité et /ou de l'islamité. L'extraterritorialité permet la résurgence d'identités régionales, linguistiques, culturelles, religieuses qui sont parfois occultées dans les pays d'origine afin de préserver l'homogénéité de la nation ainsi que l'élaboration de nouvelles définitions de l'identité. (Kastoryano, 1998 : 5)

Les frontières des communautés arabes au Canada et au Québec ne sont pas fermées aux membres des groupes issus des minorités dans les pays arabes. Cependant, les appellations

données à certaines associations et qui comportent le terme « arabe » (Rassemblement arabe à Montréal, Parole arabe, Arab-Canadian Women Association, Canadian Arab Federation, etc.) sont en soi des marqueurs de territoire identitaire et instituent une identification à partir de l'origine arabe. Elles peuvent ainsi décourager des membres de ces minorités d'y adhérer. En effet, certaines personnes, ne se reconnaissant pas du tout ou en partie seulement dans le référent identitaire arabe, peuvent chercher à se démarquer du « groupe arabe » qui dans les pays d'origine constitue le groupe dominant et contre lequel ils développeront alors, en situation d'exil, des mécanismes de distanciation. Le rejet du référent identitaire arabe par ces groupes trouve sa raison d'être d'une part, parce qu'il appartient au groupe majoritaire dominant et d'autre part parce qu'il est fortement stigmatisé dans le discours occidental. On cherche donc à s'en distinguer en construisant une identité commune collective puisant ses marques dans un patrimoine ancestral idéalisé et présenté comme grandiose avant sa « pollution » par les Arabes et l'islam. Ce travail de différenciation identitaire aux moyens d'un marquage symbolique spécifique se fait le plus souvent au mépris de l'identité arabe sur laquelle certains membres de ces groupes portent un regard qui a intériorisé le discours orientaliste. Dans cette tentative de démarcation, ces groupes optent parfois pour un comportement occidentalisé et adoptent les cultures, les langues et les prénoms français ou anglais, allant jusqu'à travestir leurs anciens prénoms et noms à connotation orientale. C'est le cas notamment de certains Maronites et Coptes mais aussi d'Amazighes. En revanche, on assiste chez d'autres Amazighes et également chez des Kurdes à un travail de revivification de la mémoire et de revitalisation des cultures amazighe et kurde consistant entre autres à opter pour le choix de prénoms référant à leur patrimoine respectif. En effet, une tendance notée depuis les vingt dernières années est le renoncement à l'utilisation de prénoms arabes pour des prénoms amazighes et il est fréquent aujourd'hui de voir la nouvelle génération issue de la communauté amazighe porter des prénoms comme El Kahna ou Kahina, Ferial, Juba, Massil, Massina, Jugurtha (noms de reines et de rois amazighes). Des adultes qui ont des prénoms à consonance trop arabe/musulmane les troquent pour des diminutifs ou des équivalents qui les délestent de celle-ci et leur donnent une résonance plus amazighe. Ainsi Mohamed est changé pour Moh, Moha ou Mohend, Fatéma pour Fadma et Sa'adiya pour Tassaadit. Le même phénomène est observable dans les communautés kurdes où le choix de prénoms kurdes pour les enfants a pour fonction de marquer l'identité. Le choix des prénoms amazighe et

kurde est plus qu'une mode, il permet l'identification ethnique. Il s'inscrit dans une volonté de ces groupes de réaffirmer leur identité respective. La langue est un autre marqueur identitaire par lequel les associations et les familles amazighes et kurdes, reproduisent et maintiennent leurs cultures d'une part et, érigent des frontières symboliques entre eux et les autres, d'autre part.

Ainsi les différents groupes en provenance des sociétés arabes s'emploient, dans la société de résidence, à tracer de nouvelles frontières aux plans politique, idéologique, culturel et social. Ce phénomène constitue un milieu d'observation fort complexe sur lequel la littérature scientifique est encore trop pauvre.

Il existe bien des travaux sur le processus d'identification et de construction identitaires chez les Juifs sépharades (Berdugo-Cohen, Cohen et Lévy, 1987; Dinelle et Barette-Dalphon, 1985, E. Elbaz, 1988; Lasry et Tapia, 1989) et les Arméniens (Lenoir-Achdjian, 2001) qui analysent la production de la différence ethnique chez ces groupes et qui montrent comment ceux-ci tentent de situer et de fixer leurs frontières propres par la fabrication et l'utilisation de marqueurs identitaires symboliques afin de se distinguer de la culture du groupe dominant canadien ou québécois. Certaines études nous informent des conflits sociaux, politiques et idéologiques entre Arméniens et Turcs (Bilge, 2002) dans la société canadienne ou encore entre Juifs sépharades et Juifs ashkénazes (Lasry et Tapia, 1989). Mais aucun travail ne nous renseigne sur la formation et la construction de ces identités en interaction avec l'Autre significatif qu'est l'Arabe ni sur les frontières symboliques que ces minorités érigent pour s'en distinguer.

Évoquer les frontières internes qui sont érigées entre les groupes qui proviennent du monde arabe me semble pertinent pour comprendre les réalités sociale, culturelle et politique de cet ensemble humain reproduit en miniature en contexte d'immigration avec la différence que ces groupes ont une plus grande latitude pour s'organiser en associations communautaires et lobbies politiques que dans leurs sociétés d'origine. Une plus grande latitude bien que ne jouissant pas tous des mêmes moyens et capacités pour le faire. Dans un contexte international marqué par des revendications identitaires, il est important de saisir les enjeux qui soutiennent toute représentation de la différence, la mise au point de frontières de démarcation et la dynamique des affiliations collectives. Dans une société qui privilégie

une politique multiculturelle et encourage les individus à se constituer en communautés ethno-culturelles, il est intéressant d'examiner les formes que prennent l'élaboration de ces espaces identitaires, la nature des intérêts et des revendications qui émergent de chacun des groupes et surtout de voir les contours des frontières ethniques qu'ils tracent et contre quel Autre, ils s'emploient à cette frontiérisation. Si les associations communautaires œuvrent généralement à la promotion et à la défense de leurs cultures respectives, à la réunification de leurs groupes autour d'événements historiques, sociaux, symboliques, culturels communs, elles sont également sous-tendues par des enjeux et des luttes politiques qui ne font que refléter localement ceux qui existent à un niveau national ou international. Ainsi, les membres de deux ou de plusieurs groupes en diaspora reproduiront les mêmes rapports d'hostilité, d'affrontements, d'amitié ou de neutralité qu'entretiennent ces groupes au niveau macrosocial.

3.4 L'affirmation identitaire arabe

Être arabe est une identité lourde à porter en Occident. Une forme de stigmatisme au sens où l'entend Erving Goffman (McIrving Abu-Laban et Abu-Laban, 1999 : 114). Les multiples sondages d'opinion publique sur l'immigration et les relations interculturelles et sur les attitudes conduits par le Ministère de l'Immigration et de la Citoyenneté et par Patrimoine Canada donnent à voir un malaise à l'égard des Arabes et des musulmans, de la part des groupes majoritaires francophone et anglophone, voire parfois un rejet. Et cette tendance s'est accrue depuis la Guerre du Golfe, puisque la position des groupes arabes et musulmans dans l'échelle de mesure a baissé vers le pôle négatif pour se fixer au premier rang des personnes les moins désirables dans la perception du groupe majoritaire. À ce propos, McIrvin Abu Laban et Abu-Laban soulignent que les attitudes hostiles envers les Arabes, déjà présentes au début du XX^e siècle, n'ont fait que s'envenimer en attendant l'occasion de se manifester au grand jour.

« In some ways the hostile attitudes of the early twentieth century appear to fester, awaiting an opportunity to erupt. To the extent that is the case, being Arab Canadian is a compromised identity. Research evidence indicates that Arab Canadians (like Arab Americans) have been and continue to be victims of prejudice, discrimination, and stereotyping. In certain situations, they become victims of racial and physical attacks threatening life, person, or property, as was the case during the Gulf War. » (idem : 115)

Cette identité compromettante et les conséquences qu'elle a entraînées dans la vie de nombreux Canadiens d'origine arabe ont poussé dans le passé certains individus et certaines familles à s'en écarter (Abu-Laban, 1981; Mc Irvin Abu-Laban, 1981; Baccouche, 1997). Pour éviter la marginalisation et le risque de se voir confinés dans une sous-catégorie stigmatisée, nombre d'Arabes de la première puis de la deuxième vague d'immigration ont utilisé comme stratégie d'effacer tout trait culturel pouvant faire l'objet d'une différenciation. Afin de mieux se fondre dans la masse, plusieurs membres de ces groupes ont contracté un mariage mixte, se sont engagés dans l'action sociale et politique et ont acquis les règles codées et symboliques de la société majoritaire en prenant part aux structures de représentation de celle-ci. (McIrvin Abu-Laban, 172; Baccouche : 104. Salem : inédit).

Cette forme d'implication dans la société civile et l'acquisition par des membres de ce groupe de traits culturels propres à celle-ci constituent selon Baccouche, un processus d'enculturation. Cette volonté de réduire la distance culturelle entre eux et la société majoritaire, en gommant tout trait distinctif entraîne l'assimilation culturelle de ces sujets et peut provoquer en eux, des conflits d'identité et d'appartenance ainsi que des troubles de la conscience. Cette fonte dans la société observée par des membres des première et deuxième vagues d'immigration a permis aux enfants et petits-enfants de ces immigrants d'être des citoyens à part entière et d'acquérir des positions civiles et politiques prestigieuses² mais au prix d'une rupture totale avec leur histoire et de l'absence de mémoire puisque celle-ci a été refoulée, certaines familles étant allées jusqu'à camoufler leurs origines à leurs propres enfants (Baccouche : 104; Salem : inédit). Plusieurs familles originaires de la Grande Syrie sont si bien fondues dans la société qu'il est difficile aujourd'hui de les distinguer des membres du groupe majoritaire. Il s'agit de familles telles que les Farah, devenus des Lajoie, les Hanane, des Latendresse, les Cha'ra, des Char, les Eid, des Eddy, les Mostafa, des Steff, les Rawshi, des Rossy, etc.

Le peu de données sur la troisième vague d'immigration en provenance des pays arabes ne nous permet pas de voir si ce type de stratégie identitaire d'assimilation au groupe majoritaire, qui consiste à effacer les traits physiques et culturels et qui devient complète avec le changement de nom et le déni de ses origines (Malewska-Peyre, 1989 : 126), a été adoptée par des membres de celle-ci. Ni l'enquête menée dans le cadre de cette étude ni les

nombreux terrains effectués au cours des 15 dernières années ne m'ont permis cependant d'observer cette volonté d'effacer ses traits physiques et culturels ou de nier ses origines, sauf à quelques exceptions où des personnes, découragées de ne pouvoir décrocher un emploi, m'ont affirmé avoir utilisé comme stratégie instrumentale l'utilisation d'un autre nom ou prénom sur leur curriculum vitae.

Les événements du 11 septembre 2001 et l'association établie entre les membres des communautés arabes et musulmanes et les auteurs de cette tragédie ont changé quelque peu la donne et ont provoqué une polarisation dans les communautés arabes. Plusieurs personnes, redoutant le stigmatisme et les hostilités, ont adopté durant cette période des stratagèmes de camouflage. En novembre 2001, le bureau de l'État civil a reçu une soixantaine de demandes pour un changement de nom notamment de la part de personnes se prénommant Oussama, Jihad et Mohamed. Certaines personnes se sont départies de signes pouvant les identifier (foulard, keffieh, barbe, tenue vestimentaire, cassettes de musique orientale et objets de décoration dans la voiture, etc.). D'autres n'ont plus osé se rendre à la mosquée pour leurs prières et des enfants fréquentant des écoles musulmanes ont été retenus à la maison par leurs parents.

Cependant ce désir ou cette nécessité de gommer les différences culturelles que j'ai observés chez certains individus cherchant par là à échapper à l'identification à un groupe bouc émissaire durant les périodes de malaise et de tension, m'a semblé n'être qu'un stratagème de camouflage circonstanciel et non un désir profond de se fondre totalement dans la société d'accueil³.

Ainsi que j'ai pu l'observer dans une enquête de terrain⁴ conduite durant les cinq mois qui ont suivi les attaques du World Trade Center et du Pentagone, si certains individus en période de tension politique, adoptent un profil bas et gommant de leur apparence physique et de leurs comportements tout signe pouvant les identifier à l'ethnicité arabe ou musulmane, d'autres, par contre, affichent ouvertement leur appartenance et leur solidarité avec leurs communautés. Certains jeunes hommes se sont laissés pousser la barbe durant cette période et ont porté une keffieh (foulard noir et blanc ou rouge et blanc originellement porté par les bédouins du Proche-Orient mais qui est devenu le symbole de la résistance palestinienne); plusieurs jeunes filles l'ont porté également. Ils l'arboraient quand ils

allaient dans des discothèques et parlaient volontairement arabe entre eux. Par solidarité avec celles qui se voilaient et qui ont été agressées, plusieurs femmes ont mis un voile. Certaines d'entre elles ne l'ont pas quitté depuis. Le choc émotionnel vécu par les Arabes et les musulmans à la suite des hostilités déclenchées par les événements du 11 septembre 2001 à l'encontre des communautés arabes et musulmanes vivant au Canada a amené plusieurs personnes à la pratique de la prière et à un repli-refuge vers leur identité vécue soudainement comme agressée.

Lors de conversations engagées avec des membres des communautés arabes, certains m'ont révélé avoir adopté une attitude d'affirmation et de revendication de leur appartenance à l'islam, ce qu'ils ne faisaient qu'occasionnellement ou pas du tout avant ce ressac. Plusieurs personnes ou familles se sont désabonnées du service de câblodistribution Vidéotron et se sont abonnées à des chaînes arabes, incapables qu'elles étaient devenues de supporter la propagande et le parti pris des programmes de télévision qui couvraient cet événement et la guerre en Afghanistan.

En situation de stigmatisation et d'ostracisme, les membres d'un groupe visé adoptent des stratégies différentes qui vont du camouflage de la différence à l'affirmation ouverte et volontaire de celle-ci. Si certains immigrants d'origine arabe ont tenté de rendre leur identité invisible suite aux dérapages racistes qui ont suivi les événements du 11 septembre 2001, comme d'autres l'avaient fait au moment de la Guerre du Golfe ou après l'attentat de d'Oklahoma City, cette attitude reste somme toute marginale. Les résultats d'une enquête pancanadienne effectuée par la Fédération canadienne arabe (CAF) auprès de personnes d'ascendance arabe entre mai 2001 et mars 2002 vont dans le même sens. Il ressort de cette étude par questionnaire auprès d'un échantillon de 253 individus (2 500 questionnaires ont été envoyés dans 12 villes à travers le pays mais seulement 253 ont été complétées) que la majorité des répondants ont un fort sentiment de fierté de leur origine. Seulement 6,7% ont dit se présenter sous un nom anglais ou français plutôt qu'arabe et 86,5 % ont affirmé ne pas chercher à cacher leur origine arabe. À la question, « Qu'elle est l'identité qui vous décrit le mieux? », 62,3% ont répondu Arabe/Canadien/, Canadien/Arabe ou Canadien d'origine arabe, alors que 11,3% se sont identifiés selon leur nationalité d'origine, 8,4% comme arabe et 4,2% selon la religion d'appartenance (CAF, 2002 : 8-9). Il faut toutefois

demeurer prudent quant à l'interprétation des résultats de cette enquête vu le faible taux de réponses recueilli.

Des résultats sensiblement différents ont été recueillis par Ibrahim Hayani (1999 : 293) lors d'une enquête conduite en 1993 auprès de la population arabe de l'Ontario. Interrogés sur la perception qu'ils avaient de leur statut ethnoculturel, 31,4% des participants ont dit s'identifier en tant qu'Arabes et 18,1% selon leur nationalité d'origine. La catégorie identitaire « Canadien » a été mentionnée par 8,5% des participants alors que 41,9% ont opté pour un statut dual (hyphenated), soit « Arabo-canadien » à 25,6% ou en précisant leur nationalité d'origine, suivie de « Canadien », dans 16,3% des cas.

Considérés en fonction de la durée d'établissement des répondants dans la société d'accueil ou selon qu'ils y sont nés, les résultats sont les suivants : les répondants nés au Canada s'identifient comme Canadien à 32,8%, comme Canadien-Arabe à 37,9% ou selon la combinaison nationalité d'origine et Canadien; seulement 8,6% d'entre eux se disent uniquement Arabes. Les personnes ayant déjà acquis la citoyenneté canadienne, se définissent à 52,2% en tant que Canadien ou selon une combinaison entre deux identités possibles soit deux fois plus que ne le font ceux étant encore sous le statut d'immigrant (26,8%) et qui utilisent donc encore le passeport de leur pays d'origine. (idem)

Les immigrants d'ascendance arabe établis au Canada depuis 10 ans et plus s'identifient dans un plus grand pourcentage à la catégorie « Canadien ». En effet, seulement 31,5% d'entre eux se disent Arabes ou continuent de se présenter selon la nationalité d'origine, 15% comme Canadien uniquement et 54% selon une des combinaisons. (idem : 294)

D'autres données ont été extraites de la même étude menée par Hayani. Il constate que la durée d'installation au pays, jumelée avec un faible taux de naturalisation, peuvent expliquer par exemple le fait que les répondants libanais donnent le taux d'identification à la catégorie « Canadien » le plus bas de l'échantillon (2,9%) et le plus élevé à celle d'« Arabe » ou de « Libanais » (54,7%) puisque les 2/3 de ces personnes sont établis au Canada depuis moins de 10 années. Les Libanais affichent le taux de statut de non-citoyenneté le plus important de tous les participants alors que les Égyptiens et les Palestiniens, dont les 2/3 résident au Canada depuis plus de 10 ans, présentent un taux plus élevé d'identification à la catégorie « Canadien » (5,4% et 9,1% respectivement) ou à une

catégorie combinée (48,2% et 41,55% respectivement). Les Égyptiens sont ceux qui connaissent le taux de naturalisation le plus fort de tous les groupes de l'échantillon selon le pays d'origine. (idem)

Hayani souligne que l'identification ethnique ou nationale varie en fonction de la classification religieuse. Selon lui, les répondants chrétiens s'identifient davantage comme canadiens ou selon une identité combinée que ne le font les musulmans (59% et 39% respectivement) et cela reste vrai même dans le cas où la durée d'installation au Canada ne présente pas une grande différence entre ces deux groupes. La différence se remarque toutefois dans le taux de naturalisation à la citoyenneté canadienne chez les deux groupes en question. De l'ensemble des répondants chrétiens établis au pays depuis 10 ans et plus, 70% ont acquis la citoyenneté canadienne contre 53,4% des musulmans. Aucune donnée recueillie par ce chercheur ne permet d'expliquer cette différence. Celui-ci avance qu'il est possible que les Arabes d'appartenance musulmane soient plus attachés à leurs racines arabes que ne le sont ceux de confession chrétienne. Il ajoute encore qu'il est possible que les musulmans et les chrétiens soient également attachés à leur héritage culturel mais que ces derniers aient plus de facilité à s'acculturer à une société chrétienne. (idem : 295)

Selon leur force de caractère et de tempérament, leur degré de confiance en eux-mêmes, la position qu'ils occupent dans les espaces publics, les expériences vécues, les trajectoires parcourues, le soutien dont ils bénéficient dans leur propre communauté et le type de lien qu'ils entretiennent avec elles, mais aussi selon l'attitude des personnes présentes dans leur environnement social, les membres des communautés stigmatisées adopteront en période de crise socio-politique des comportements qui différeront selon les individus. (Camilleri et Cohen-Emerique, 1989; Camilleri, 1990)

Qu'est-ce qui explique un renforcement de l'affirmation identitaire chez ces groupes dans les dernières années? Une réflexion sur cette question m'a amenée à cerner quelques facteurs : 1/ l'augmentation de la population arabe et musulmane dans la société canadienne; 2/ la venue d'individus de plus en plus politisés; 3/ la troisième vague d'immigration en provenance des pays arabes comprend des individus appartenant au groupe majoritaire alors que les deux vagues précédentes étaient composées de personnes issues des minorités dans le monde arabe; 4/ une implication plus accrue des femmes dans

le réseau associatif arabe; 5/ une conscientisation de l'ethnisation de leur groupes d'appartenance chez les jeunes issus de l'immigration, arrivés en âge de s'impliquer dans le mouvement associatif arabe, de contester le discours dominant et de produire sur soi; 6/ le maintien et la continuité de liens transnationaux forts des membres et familles de ces groupes avec les familles et pays d'origine; 7/ la tendance depuis les vingt dernières années à une revendication identitaire chez les groupes minoritaires en général; 8/ les conflits politiques dans lesquels sont impliqués des Arabes ou des musulmans (Palestine, Liban, Irak, Afghanistan, Tchéchénie, Bosnie, etc.) et le sentiment d'une injustice et d'une agression à leur égard de la part de non-arabes et non-musulmans; et enfin, 8/ la politique du multiculturalisme adoptée en 1971 par le gouvernement fédéral et qui fondée sur la valorisation de la diversité culturelle des communautés issues de l'immigration.

Dans son essai *Les identités meurtrières*, Amin Maalouf souligne que :

« Le premier réflexe n'est pas d'afficher sa différence, mais de passer inaperçu. Le rêve secret de la plupart des migrants, c'est qu'on les prenne pour des enfants du pays. Leur tentation initiale, c'est d'imiter leurs hôtes, et quelquefois ils y parviennent. Le plus souvent, ils n'y parviennent pas. Ils n'ont pas le bon accent, ni la bonne nuance de couleur, ni le nom ni le prénom ni les papiers qu'il faudrait, leur stratagème est très vite éventé. Beaucoup savent que ce n'est même pas la peine d'essayer et se montrent alors, par fierté, par bravade, plus différents qu'ils ne le sont. Certains, même – faut-il le rappeler? – vont bien plus loin encore, leur frustration débouche sur une contestation brutale. » (Maalouf, 1998 : 55)

Mon expérience de terrain et les nombreuses discussions que j'ai eues avec des membres des communautés arabes et musulmanes ne me font adhérer que partiellement à cette affirmation de Maalouf. S'il est vrai que tout immigrant souhaite être considéré comme tout autre citoyen résidant dans le même espace sociétal, jouir du même respect et de la même reconnaissance, les membres des communautés immigrées n'ont pas tous le désir de se fondre complètement dans la culture de la société hôte et d'annihiler leur différence. Si beaucoup parmi eux n'essaient pas de le faire ce n'est pas parce qu'un accent « trop » prononcé, une couleur de peau « trop » foncée ou un nom « trop » révélateur les en empêchent, c'est tout simplement parce qu'ils n'en voient pas la nécessité ni n'en éprouvent l'envie. Ils maintiennent leur différence culturelle et la transmettent à leurs enfants malgré les transformations qu'elle subit en situation d'immigration, ce qui ne veut nullement dire qu'ils n'adoptent pas consciemment ou inconsciemment des éléments

sociaux et culturels de la société d'accueil. La pratique de la langue arabe en famille, les cours d'arabe qu'ils font suivre à leurs enfants dans des programmes curriculaires, parascolaires ou durant les week-ends, les cours de 'oud, de qanoun, de calligraphie et de danse de leur région d'origine, la célébration des fêtes religieuses et nationales, les manifestations de solidarité avec leur pays et peuple d'origine, le niveau d'intérêt qu'ils portent aux événements liés aux pays arabes, le maintien de liens transnationaux, l'abonnement aux chaînes arabes (s'il est une chose visible dans l'espace urbain ce sont bien les antennes satellites qui poussent comme des champignons un peu partout dans la ville et qui ne trompent personne sur le statut d'immigrant du propriétaire), la production, la diffusion et la lecture de journaux et magazines arabes, le choix de prénoms classiques pour des enfants nés ici, prénoms à résonance musulmane puisés dans le répertoire de ceux du prophète et de son entourage (Mohammad, Mostafa, Zeineb, Amina, Khansa, Ahmad, Ali, Omar, Hamza, Othman, Zyad, etc.) ou prénoms idéologiquement connotés tels que Iman, Islam, Ihssan, Ayat, Dou'a (Foi, Islam, Bienfaisance, Verset, Prière) sont autant d'indicateurs sociaux qui montrent le refus de plusieurs immigrants de rompre avec ce qui a construit leur personnalité et leur identité jusque-là et leur résistance à l'assimilation. Leur différence ils veulent la voir reconnue et valorisée dans leur nouvelle société. Si certains affichent fierté et bravade dans leur différence, c'est tout simplement parce qu'ils assument leur appartenance et n'ont pas honte de ce qu'ils sont. Si d'autres encore manifestent une frustration et parfois même une contestation brutale, c'est précisément dans le cas où cette différence qu'ils voudraient voir valorisée par leurs concitoyens est dénigrée et foulée au pied.

Après avoir identifié les éléments constitutifs de l'identité arabe qui résultent d'une auto-définition, je vais maintenant me pencher sur la dimension assignée de cette identité, en la plaçant dans son contexte historique. Je vais donc, dans ce qui suit, examiner les conditions qui ont présidé à la construction du discours sur l'Arabe-Autre au Canada et au Canada-français et la forme qu'il y a prise depuis la fin du XIX^e siècle.

3.5 La représentation de l'Arabe au Canada de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles

Ne connaissant pas une tradition idéologique de type orientaliste, le Canada ne dispose pas d'une production discursive sur les Arabes et les musulmans aussi considérable que celle de

pays comme la France, la Grande-Bretagne, l'Italie ou encore les États-Unis. Mais cela ne signifie pas que la société canadienne n'ait pas accès aux discours sur ces groupes produits dans les autres pays du fait de l'extraordinaire stabilité de celui-ci à travers le temps et des moyens de communication et de liaison qui lient ces nations entre elles. Bien que de moindre importance, le discours orientaliste produit au Canada puise ses racines dans celui fabriqué en Europe et il est largement influencé par celui de son voisin du sud.

Les premiers immigrants arabes sont arrivés dans un Canada de culture majoritairement anglo-saxonne où existaient des préjugés à l'encontre de tout groupe ne correspondant pas à la même culture. Si les individus provenant de l'Europe du Nord et de l'Ouest étaient les bienvenus parce que considérés comme ne représentant pas de menace aux traditions et institutions du groupe dominant, si les Slaves bien que ne jouissant pas d'une bonne appréciation, étaient toutefois tolérés, car considérés plus aptes à l'assimilation, ceux originaires de l'Asie, du Moyen-Orient et de l'Amérique Latine étaient des indésirables car perçus comme incapables de se conformer aux normes de la société. (Abu-Laban, 1981 : 84)

La présence des immigrants d'origine syro-libanaise à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles était ressentie comme une menace réelle à l'équilibre et à la vie de la collectivité. Un discours scientifique et populaire commençait à élaborer une représentation de ce groupe qui le classait dans une catégorie peu enviable, celle de « parasites du Proche-Orient » (idem : 1986). Cette représentation consistait d'une part, en une description des traits physiques et psychologiques de ces immigrants et d'autre part, en une évaluation de leur santé et de leurs aptitudes professionnelles. Sur le plan physique, ils étaient dépeints comme malingres et noirs, ils étaient d'ailleurs appelés les « Syriens noirs ». (idem)

En ce qui a trait à leurs aptitudes psychologiques et mentales ainsi qu'à leur moralité, des stéréotypes pesaient de tout leur poids. L'évaluation qui était faite de l'Arabe/Syrien/Oriental le présentait comme une figure en totale opposition à celle de l'occidental, être de raison et civilisé.

Aussi bien les textes produits à l'époque par des médecins ou des membres du clergé, que les manuels scolaires et la littérature en sciences sociales s'accordent pour dire de l'Arabe/Syrien/Oriental qu'il a un quotient intellectuel bas, qu'il est illettré et inculte, cruel

et féroce, querelleur et rancunier, menteur et voleur, comploteur et tricheur, lent et paresseux, sauvage et non-civilisé, d'une subtilité orientale marquée par un esprit de soumission et de servilité. (idem)

Un autre aspect couvert par ce portrait flétri de l'Arabe/Syrien/Oriental concerne sa santé et son hygiène. Des énoncés produits par des médecins qui évaluaient la santé de ces personnes révèlent qu'ils sont perçus comme porteurs de maladies contagieuses et répugnantes, souffrant de trachomes et de problèmes oculaires et vivant dans des conditions insalubres et malsaines dans des quartiers et logements surpeuplés. (idem : 85-86)

La pratique du colportage dans laquelle se lancent nombre d'immigrants originaires de la Grande Syrie a renforcé l'idée que l'on se faisait d'eux comme nomades et marchands ambulants, comme esprit rodé au négoce, à l'affairisme et à la spéculation, et préoccupé par un seul dessein : faire fructifier l'argent. Le métier de colporteur, à l'époque dénigré et déprécié, jugé comme improductif et nuisible, donnait à celui qui l'exerçait l'allure d'un vagabond, d'un coureur des quartiers et des villages, incapable de se stabiliser dans une occupation sédentaire. L'exercice de ce métier reflétait dans l'opinion publique une inaptitude à l'intégration en société, voire un non désir de s'intégrer. Ces travailleurs étaient alors vus comme des parasites encombrants qui n'avaient pas leur place dans une société qui réprouvait de telles pratiques (idem : 86). Plusieurs Juifs qui pratiquaient également ce métier souffraient du même stéréotype. D'ailleurs, le colporteur syrien était largement confondu avec le Juif dans les villages à travers le Québec, comme me l'a appris le professeur Marc-André Lessard lors de l'une de nos discussions. Le Juif était alors une figure identitaire plus connue à l'époque.

Le clergé n'était pas en reste et portait sur les chrétiens d'Orient un regard méprisant quand il n'occultait tout simplement pas leur existence, comme c'était le cas dans l'Église Unie du Canada qui n'en faisait point mention dans les manuels des écoles du dimanche. L'image défavorable que des membres du clergé au Canada se faisaient du byzantinisme, le voulant tortueux, se reflétait sur ces adeptes de l'Église orientale considérés comme s'adonnant à un dogmatisme rigide, déloyal, trompeur et hypocrite. (idem : 95)

Plus tard, des livres publiés en Ontario et destinés à des étudiants en sciences sociales ne présentaient guère une image plus reluisante des Arabes et des musulmans. La

représentation de la religion musulmane qui ressortait dans ces textes était celle d'un « islam né au milieu des nomades d'Arabie qui étaient tout à fait illettrés et qui avaient pour passe-temps favori le pillage des caravanes » (Kenny in Abu-Laban : 95). Selon une étude conduite par Kenny, les enseignants en Ontario transmettaient aux étudiants, par l'entremise des manuels, des stéréotypes et des préjugés négatifs à l'encontre des Arabes et des musulmans, qu'ils faisaient leurs et qui consistaient grosso modo en ces attributs : « sauvage, non civilisé, nomade, lent, désorganisé et activiste contre Israël. » (idem : 96)

Les dimensions par lesquelles était représenté l'Arabe/Syrien/Oriental concouraient indéniablement à le poser comme une menace, un danger pour la collectivité, une présence qui constitue un frein à la cohésion et à la symbiose sociales. L'Arabe/Syrien/Oriental était perçu comme trop différent pour être assimilé dans le corps social. Les représentations sociales nous l'avons vu, ne se limitent pas au seul discours, elles donnent lieu à des mesures et des actions. Elles ont eu pour effet l'application de mesures législatives restreignant l'admissibilité des Syro-libanais au Canada à l'égal d'autres groupes jugés indésirables. (idem : 88)

Si l'image archétypale péjorative de l'Arabe/Syrien/Oriental qui prévalait au Canada de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles reflétait les schèmes de pensée décrits plus haut, la question qui se pose alors est de savoir comment cette image a pu prendre forme dans un espace sociétal où les relations entre ce groupe d'immigrants et les Canadiens étaient, somme toute, ténues.

3.5.1 L'impact des idéologies orientaliste et sioniste sur les Canadiens d'ascendance arabe

Deux facteurs expliquent l'émergence d'une représentation péjorative des Arabes dans une société qui n'a pourtant pas eu de rapports historiques et de contacts politiques directs ni avec la Grande Syrie, à l'époque sous occupation ottomane, ni avec les nouvelles « nations » colonisées par l'empire franco-britannique suite au démembrement de l'empire ottoman, pas plus que de relations développées avec les immigrants venant de cette région du monde.

Premièrement, les Canadiens anglais, sujets de l'empire britannique et membres du Commonwealth, maintiennent une relation soutenue avec la mère patrie qui a eu elle, un rapport colonial avec le Proche-Orient et qui, à travers ses nombreuses institutions, a produit un corpus orientaliste considérable. Une prodigieuse production érudite et populaire, textuelle et visuelle, a été largement exportée vers le Canada, les États-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Le discours émergeant dans la société canadienne n'est que le prolongement et l'héritage du savoir construit par l'empire colonial britannique sur cette région géographique et humaine appelée *the Near-East*. Ce discours sera renouvelé et augmenté, notamment aux États-Unis qui prendront la relève à la fin de la Seconde Guerre mondiale et serviront dès lors de puissants producteurs et diffuseurs.

De plus, il faut retenir que le discours colonial sur l'Arabe/Oriental hérité de l'Empire britannique trouvera à se reproduire et à se consolider dans un climat d'hostilité et d'animosité provoqué par le fait que venant d'une région sous occupation ottomane et voyageant avec des passeports turcs, les immigrants d'origine syrienne étaient, nous l'avons vu, catalogués en tant que *Turcs d'Asie*. L'alliance de l'Empire ottoman avec l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie durant la Première Guerre mondiale en faisait un ennemi de la France, de la Grande-Bretagne et par conséquent, du Canada et faisait de ses ressortissants des *suspects* dont on ne pouvait garantir la loyauté, ce qui affecta le bien-être des Canadiens d'ascendance syrienne. Ceux-ci avaient pourtant fait le projet de s'établir au Canada pour fuir l'occupation dont ils étaient les victimes sous l'Empire ottoman et dont ils subissaient, en tant qu'Arabes et surtout en tant que chrétiens, les vexations et les exactions. (Abu Laban : 90)

Les Canadiens d'origine syrienne ont tenté, d'une part, de corriger la catégorisation de *Turcs* à laquelle ils étaient improprement associés en demandant à être reconnus comme *Syriens* et, d'autre part, de déconstruire l'image dégradante dont ils étaient l'objet. Comme le souligne Abu-Laban, avant et pendant la Première Guerre mondiale, le sentiment patriotique de cette population était porté vers le Canada puisque plusieurs d'entre eux ont entrepris d'acquérir la citoyenneté canadienne et certains ont pris part à des activités au profit du fonds patriotique. (idem : 90)

Deuxièmement, il faut comprendre que les préjugés négatifs et les attitudes hostiles envers les immigrants d'ascendance arabe prennent forme dans un contexte politique international marqué par la montée d'une idéologie nouvelle : le sionisme. Dorénavant, les communautés arabes établies dans les sociétés occidentales subiront également des répercussions néfastes tant de la couverture médiatique quasi-quotidienne du conflit opposant Palestiniens et Israéliens ou Arabes et Israéliens que du soutien des gouvernements américain, européens, et canadien aux politiques sionistes.

La complaisance occidentale et les campagnes de propagande favorables à Israël, présenté comme la seule démocratie du Moyen-Orient, jouent un rôle majeur dans le processus d'édification d'un discours essentialiste et culturaliste sur les Palestiniens et les Arabes. La codification de l'image publique de l'Arabe qui le présente comme une altérité irréductible, vise à le placer à l'opposé de l'Occidental, judéo-chrétien, civilisé et porteur des valeurs de liberté, de justice et de bonté. L'Arabe, lui, est considéré comme un barbare irrémédiablement porteur de violence et de mal. Ce schéma réducteur et simpliste entre « l'axe du bien et l'axe du mal », soigneusement élaboré et farouchement entretenu servira de guide d'approche lorsqu'il s'agira du Moyen-Orient et des Arabes.

L'histoire que connaît le Moyen-Orient affecte les communautés arabes établies au Canada de manière durable jusqu'à aujourd'hui. En effet, la série d'événements qui se sont succédés dans cette région du monde - à savoir les Accords Sykes Picot, signés secrètement en 1916 entre la France et la Grande Bretagne pour démanteler et se partager les restes de l'Empire ottoman, les colonisations, les luttes de libération, l'occupation de la Palestine, la création de l'État d'Israël et les guerres qui s'ensuivirent, la découverte du pétrole, les nationalisations du Canal de Suez et de l'Irak Petroleum Company, l'embargo sur le pétrole en 1973, la guerre civile au Liban et l'invasion de celui-ci par Israël, les accords de Camp David, la montée de l'islamisme, la guerre Iran-Irak, la guerre civile en Algérie, la Guerre du Golfe, les douze années d'embargo contre l'Irak, les événements du 11 septembre 2001, l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak - constituent des éléments essentiels pour comprendre les luttes de pouvoir et les rapports de domination entre l'Occident et les pays arabes, rapports motivés principalement par des facteurs politiques, économiques et militaires et non pas, comme le voudrait la thèse de Samuel Huntington (1996), provoqués

par un choc des civilisations et des cultures entre ces deux entités. Ce sont autant d'événements surmédiatisés qui tiennent en haleine les membres des communautés arabes.

À chaque crise politique, à chaque événement en lien avec le Monde arabe, les Canadiens d'ascendance arabe se verront stigmatisés et ostracisés, automatiquement associés aux événements qui éclatent. Ils auront à craindre pour leur sécurité et celle de leurs enfants sans compter le choc émotionnel de voir s'embraser les pays arabes et de voir leur pays d'adoption prendre part ou soutenir les guerres qui sévront dans cette partie du monde. Leur société d'accueil, qui voit souvent en eux une cinquième colonne et donc des citoyens aux loyautés ambiguës, aux allégeances douteuses, refuse de les considérer comme une part intégrante de la collectivité. Le ciblage par les services secrets de citoyens ou d'immigrants provenant des pays arabes et musulmans témoigne de la mise en surveillance particulière qui est faite de ces derniers. Après les événements du 11 septembre, différents incidents ont été rapportés dans les médias canadiens et dans les publications de CAIR-CAN, où certains citoyens ont alerté les services de sécurité sur les agissements « bizarres » de leurs concitoyens ou voisins arabes ou musulmans ou autres au « faciès » ressemblant. Pareils gestes se multiplient durant des moments de tension et de conflit où une certaine paranoïa s'empare d'une partie de la population enflée par les messages peu rassurants envoyés par les politiciens et relayés par certains médias.

Karim H. Karim (2000 : 142) cite un article publié par Daniel Pipes, néo-orientaliste et l'un des invités privilégiés des médias américains qui s'intitule "The Muslims are Coming! The Muslims are Coming!" dans *National Review* (1990). Sur la couverture de la revue, une photographie d'un groupe de méharistes arabes, vêtus de tenues traditionnelles et galopant à bride abattue droit sur la caméra. Une légende, en gros caractères, accompagne la photographie : "*MANY WESTERNERS FEEL MORE THREATENED BY THEIR MUSLIM IMMIGRANT NEIGHBOURS THAN BY SADDAM HUSSEIN*". Cela fait dire à Karim : « The focus here shifted towards muslims living in Western countries, who were presented as a fifth column in the global struggle between Islam and the West » (idem). Dans la même veine dans un article du *National Post* publié le 15 août 2002 et intitulé *Attacking Infidels : Terrorists Target the West for only one reason : its religious values*, cette citation "The terrorist enemy has no armies to send against us ; it has to penetrate our perimeter through fifth columnists". Ce type de discours fait de l'Arabe/Oriental/musulman un

élément étranger dans le tissu social et un élément qui menace le corps civil de la nation. L'immigrant d'origine arabe demeure un dilemme. Et le trait d'union dans les appellations Arabo-Canadien et Arabo-Américain ne semble pas créer un lien d'attache solide entre ces deux identités, l'Arabe n'étant pas encore intégré dans le corps social de la nation, car il demeure suspect. (Suad Joseph, 1999 : 258)

Le cinéma hollywoodien, largement nourri par les idéologies orientaliste et sioniste et diffusé au Canada, trouvera dans les tensions et les conflits opposant monde arabe et sociétés israélienne et occidentales une source intarissable d'inspiration pour des productions visuelles en tout genre reproduisant à l'infini le schéma de l'axe du bien et du mal, mettant en scène des forces (américaines, israéliennes ou occidentales) du bien qui tentent d'éliminer sinon de neutraliser celles du mal représentées par des Palestiniens, des Arabes ou des musulmans figures infra-humaines génétiquement ou culturellement orientées vers la recherche de la destruction et du désordre. (Kamalipour (2000); Michalek (1989), Mousa (2000); Shaheen (1984, 2001))

Les productions hollywoodiennes sont un formidable outil de désinformation et de distorsion des faits et ont un impact considérable sur l'opinion publique en Occident. Elles jouent un rôle non négligeable dans la politique extérieure des États-Unis et dans la promotion de la guerre que ceux-ci livrent aux pays arabes et musulmans et elles attisent dans l'opinion publique un climat de peur et de haine propice au soutien des invasions guerrières des puissances occidentales. Elles servent à faire diversion et sont rediffusées chaque fois qu'il s'avère nécessaire de noyer des événements ou des informations qui risqueraient de porter atteinte aux politiques étrangères israéliennes et américaines et de déteindre sur l'image publique que promeuvent ces deux pays à coups de milliards en consultation auprès de firmes de relations publiques (Chomsky & Herman, (1988); Hanania (2003); Herman (1993); Shaheen (1984, 2000)). Une tactique dans laquelle excellent les magnats des médias de masse, consiste à nous ouvrir les yeux sur le passé pour mieux nous les fermer sur le présent. Le film *Exodus* (1960), du producteur-réalisateur-acteur Otto Preminger, en est un cas d'espèce. Basé sur le roman pro-sioniste de Leon Marcus Uris, qui connut un réel succès de librairie lors de sa publication en 1958, il met en vedette les stars hollywoodiennes Paul Newman et Eva Marie Saint et raconte l'épopée de l'Exodus, vaisseau transportant des réfugiés juifs vers la Terre promise. Depuis 1960 ce film est

diffusé inmanquablement plusieurs fois par année sur des chaînes de télévision. Or dès sa sortie à Toronto en 1961 des groupes de Canadiens d'origine arabe ont manifesté devant la salle de cinéma pour protester contre l'image des Arabes que ce film véhicule. Interviewé par le Toronto Daily Star le 23 mars 1961, James Peters, alors dirigeant de la communauté arabe de Toronto, a déclaré à propos du livre d'Uris : « l'expression tangible des aspects les plus abjects de la propagande sioniste parce que, de la première à la dernière ligne, il détruit l'image que les Arabes se font d'eux-mêmes et présente aux peuples de la planète une image grotesque et flétrie des Arabes. » (cité in Abu-Laban, 1980 : 92)

Le livre et le film *Exodus*, qui ont été produits en période de crise politique, ont profondément marqué les esprits et ont eu le même effet que *Jamais sans ma fille*, livre et film également produits lors d'une période de tension politique avec les mêmes desseins : donner à voir des peuples arabes et musulmans la représentation la plus vile qui soit. *Exodus* et *Jamais sans ma fille*, deux titres qui ont marqué l'inconscient et l'imaginaire des opinions publiques occidentales et qui ont fourni à leurs auteurs une popularité inégalable.

Après les attaques du World Trade Center et du Pentagone en septembre 2001, CNN, Fox et d'autres chaînes américaines ont diffusé à plusieurs reprises une image qui ne pouvait que nous renvoyer à une autre, du passé. Celle-ci montrait une colonne d'individus qui, ayant fui les deux tours jumelles, traversait le pont de Brooklyn enveloppée dans une poussière cendrée, alors que le mot *Exodus* apparaissait dans un coin de l'écran. Cette image rappelait étrangement celle des files de Juifs déportés durant la Seconde Guerre mondiale, marchant dans le brouillard le long des voies ferrées.

3.5.2 Les stratégies identitaires élaborées par les Arabes de la première vague

La perception de la dévalorisation de son groupe ethnique et de sa culture d'origine et la conscience du risque que comporte une position défavorisée dans une relation asymétrique, amènent les personnes concernées à réagir au stigmat (Malewska-Peyre, 1989 : 126). Cette réaction peut se manifester par diverses stratégies comme nous l'avons vu dans le chapitre théorique : face à la menace, dit Malewska-Peyre, les individus à l'identité agressée adoptent différents mécanismes de défense pour éviter l'angoisse ou la dévalorisation (idem : 125). Les lectures que j'ai faites sur la première vague d'immigration arabe (Abu-Laban,

1981; Jabbra&Jabbra, 1984; Salem, inédit) m'ont permis de relever que deux stratégies suggérées par cette auteure ont effectivement été adoptées par des immigrants de cette première vague. Certains ont opté pour une *stratégie d'assimilation* dont l'objectif est de gommer les différences culturelles et les traits physiques susceptibles de trahir leurs origines et de ressembler aux nationaux afin de se fondre dans la masse et d'éviter ainsi la stigmatisation sociale. D'autres, par contre, développèrent des *stratégies de revalorisation*, voire même de *revendication* de leur singularité. Il s'agit alors de réponses sous forme de réactions conscientes qui tendent à contrecarrer la dévalorisation de soi et à présenter une identité valorisée. *La stratégie de valorisation de l'identité collective* conduit les acteurs sociaux qui l'adoptent, toujours selon Malewska-Peyre, vers l'engagement dans les mouvements collectifs et vers le développement d'une attitude critique envers l'Occident. À partir du moment, explique cette auteure, « où le problème d'infériorité de la position sociale concerne un groupe, les stratégies deviennent des stratégies collectives. » (p.127)

Dans le cas de ce groupe d'individus issus de la première vague d'immigration en provenance de régions qui n'avaient pas encore acquis le statut d'État-nation, il est intéressant de relever les facteurs qui conduiront à la formation et la construction d'une identité collective arabe. Ce groupe de personnes, relativement homogène, était essentiellement composé de Syriens et de Libanais et, dans une moindre proportion de Palestiniens chrétiens. Tel que discuté plus haut, classés comme « Turcs d'Asie » par les services de l'immigration au début du XX^e siècle, ils chercheront à se démarquer de cette identité préjudiciable, dans laquelle ils ne se reconnaissaient pas, en acquérant la citoyenneté canadienne⁵. Pensant pouvoir s'insérer dans leur société d'accueil, ils adopteront une stratégie intégrative que Malewska-Peyre appelle une *stratégie intermédiaire* et qui consiste à faire siennes des valeurs du groupe majoritaire sans toutefois renoncer à celles de la culture d'origine (idem : 128). En effet, s'employant à une intégration dans leur société d'adoption, ils ne renieront pas pour autant leurs racines et continueront à s'identifier entre eux en tant que *Awlad el Arab* (fils d'arabes ou Shawam) provenant de *Bilad-al-Sham* (Pays de Sham, Grande Syrie). (Norma Salem, inédit)

Alors qu'ils ne demandaient qu'à s'insérer dans leur nouvelle société, voire à se laisser gagner par l'esprit patriotique canadien qui régnait à cette époque, les voilà aux prises avec un problème qui rendait difficiles leurs démarches d'insertion dans le tissu social : une

représentation sociale d'eux, construite à partir d'attributs moraux contraires aux valeurs prônées et valorisées dans la société, qui les enfermaient dans une catégorie jugée non intégrable et les posait d'emblée comme indésirables. De plus, un nouveau discours s'est développé et propagé avec l'idéologie sioniste, visant à ostraciser les Arabes au niveau international comme au niveau local.

La frange de cette population arabe qui a opté pour une stratégie d'action visant à déconstruire l'identité attribuée pour lui substituer une identité valorisée se constituera en groupe de pression et mettra en place une série d'actions.

Dans une autobiographie produite en 1976, Muhammad Saïd Massoud, un Libanais druze arrivé au Canada en 1909 et qui s'est fait un farouche défenseur de la « cause arabe » contre les répercussions de l'idéologie et de la propagande sionistes dans les années 1940-1950 sur les Canadiens d'ascendance arabe, a rapporté une prise de conscience *ethnique* chez ces derniers dans les années 1943-1948. D'une part, ces Canadiens d'ascendance arabe se sont mobilisés contre une campagne de propagande menée par des groupes de pression sionistes pour sensibiliser l'opinion publique à l'« indépendance » de l'État d'Israël et contre l'approbation du plan de partage de la Palestine par la Société des Nations en 1947. D'autre part, ils se sont également mobilisés contre le salissage et la dissémination de stéréotypes à l'encontre des Arabes par des groupes juifs établis au Canada. (Abu-Laban, 1980 : 92)

Ces Canadiens d'ascendance, nous informe Massoud, se sont engagés dans une lutte contre la parution et la diffusion de dépliants, films, articles qui dépeignaient les Arabes en des termes avilissants et racistes comme par exemple cette déclaration faite par un rabbin, publiée dans le *Montreal Daily Star* en août 1943 et qui disait : « les Arabes sont par nature un peuple de paresseux. Ils ont laissé la Palestine se dessécher; ils en ont fait un désert. L'Angleterre devrait donc donner ce territoire aux Juifs. Ils peuvent le faire prospérer comme aux temps des Romains. » (cité in Abu-Laban : idem)

Les Arabes étaient présentés par le discours sioniste, qui empruntait beaucoup au prisme déformant de l'orientalisme, comme un peuple de primitifs, de paresseux, de nomades, de barbares, de fanatiques, incapables de mettre en valeur une terre, de développer une civilisation urbaine, de s'organiser en nation; par conséquent, la Palestine devait revenir au peuple juif qui méritait davantage cette terre, comme le déclara Herbert Mowat,

directeur général du *Canadian-Palestine Committee*, dans une lettre en 1945 qui fut reprise à la Chambre des communes : « un peuple primitif qui aurait profité de bien des privilèges dans le passé... Sans aucun doute, si les États-Unis, la Grande-Bretagne et les autres membres des Nations unies s'entendaient sur une politique quelconque au sujet de la Palestine, il s'agirait d'une politique à laquelle les Arabes seraient forcés de s'adapter... » (idem)

3.6 La représentation figurative de l'Arabe au Canada-français de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles

Les études traitant de la représentation des Arabes/Orientaux au Canada permettent de découvrir les stéréotypes et les préjugés à l'encontre des premiers immigrants d'origine arabe et de voir leur impact sur le rapport qu'entretenait ceux-ci avec d'autres groupes de même que sur leur insertion dans la société d'accueil (Abu-Laban, 1981, Salem, inédit). Toutefois la documentation consultée ne recèle pas suffisamment d'informations sur la manière dont ce groupe était perçu au Canada-français à cette époque. L'absence d'études portant sur les spécificités de la représentation des sujets arabes/orientaux dans le discours canadien-français, comme identité ethnicisée et racialisée, ne m'autorise donc pas à proposer une analyse d'ensemble de leur traitement discursif. On peut cependant présumer que de la même façon que la production coloniale textuelle et visuelle construite en Grande Bretagne a été introduite dans l'espace canadien anglophone, celle développée en France l'a été dans l'espace francophone dont elle aura nourri l'imaginaire, notamment celui d'une élite intellectuelle encore restreinte, car une part importante de la population canadienne-française n'avait pas accès à la littérature et à l'art et la connaissance qu'elle avait des pays étrangers était limitée. L'élite canadienne-française qui maîtrisait la langue anglaise a également du avoir accès à la production britannique. Mentionnons, par ailleurs, la présence non négligeable d'une population canadienne-anglaise établie au Canada-français. Il est important de rappeler que les Canadiens-français, en tant que groupe minorisé, faisaient eux-mêmes l'objet d'une représentation stéréotypée dans la construction anglaise de l'identité canadienne. Ils étaient eux-mêmes « Autre » dans le regard dévalorisant que portaient sur eux les Canadiens-anglais. De plus, le Canada-français a reçu à travers différents canaux d'expression ce qui était produit sur l'Arabe/Oriental aux États-Unis, notamment à travers le cinéma. Contrairement à la figure de l'Amérindien, du Juif et du

Noir, davantage traitée dans la littérature et les pratiques artistiques québécoises (Étienne : 1995), celle de l'Arabe/Oriental était peu présente. Qu'est-ce qui explique la faible présence de la représentation du sujet arabe/oriental à cette époque dans le paysage canadien-français?

Comme l'a souligné Ibrahim Hayani, le petit nombre d'études sur la communauté arabe peut s'expliquer par la taille relativement faible de ce groupe et par le fait qu'il était perçu comme trop différent et trop étranger (Hayani, 2000 : 284). Je crois, pour ma part, pouvoir avancer une autre explication. La recherche d'autonomie manifestée par les Canadiens d'ascendance arabe, qui les faisait opter pour des activités professionnelles caractéristiques (colportage, commerces de type familial dans lesquels travaillaient aussi les femmes) ne permettait pas une grande proximité avec le reste de la population. D'ailleurs, les colporteurs étaient souvent pris pour des Juifs dans les villages qu'ils parcouraient. Ajoutons que la stratégie d'assimilation complète ou instrumentale, que mettaient en oeuvre certains de ces immigrants pour se fondre dans le paysage social pourrait être un autre élément explicatif.

Durant cette époque, la figure de l'Arabe/Oriental n'a pas été non plus au cœur de romans, de nouvelles, de poèmes ou d'articles de magazines dans la littérature canadienne-française. Les écrivains canadiens-français avaient pourtant accès, comme je l'ai mentionné, au corpus littéraire produit par le courant orientaliste européen et auraient pu nourrir leur imaginaire simplement en le reprenant à leur compte comme l'ont fait plusieurs auteurs et artistes français, qui ont fantasmé sur le sujet oriental sans jamais avoir mis les pieds ni au Maghreb, ni au Proche ou au Moyen-Orient. (Diderot, Hugo, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, etc.)

Le nombre relativement faible d'immigrants d'origine arabe établis au Québec et leur proximité réduite avec les Canadiens-français seraient-ils les seuls éléments pouvant expliquer une production littéraire et artistique concernant le sujet arabe/oriental de moindre importance qu'elle ne l'a été ailleurs durant cette période? Ou est-ce dû au fait que le rapport historique de colonisation entretenu par le Canada étant avec les autochtones d'Amérique, la figure dominante dans le discours sur l'altérité au Canada-français se soit fixée sur l'Amérindien comme partout ailleurs au pays, suivie par celle du Juif et du Noir.

Rappelons que la production discursive textuelle et artistique sur l'Autre lointain, en tant que figure exotique était le fait d'une petite élite intellectuelle familière de la littérature importée d'Europe et qui avait la possibilité de voyager à l'étranger, notamment dans les Caraïbes.

Mais l'absence de l'influence orientaliste en art et en littérature ne signifie pas une absence totale de celle-ci. Le Québec catholique, qui vivait dans la tradition biblique, était familier des lieux d'Orient comme la Palestine, Nazareth, Bethléem, Jérusalem, Jéricho, l'Égypte, le Mont Sinaï, le Jourdain, etc. Certains membres du clergé surtout avaient visité la Terre Sainte.

Si l'Arabe/Oriental était absent de l'art et de la littérature canadiens-français au cours du XIX^e siècle, il a en revanche été décrit dans des récits de voyage faits par des membres de l'Église qui ont effectué une visite en Terre-Sainte. Une recherche dans les archives de la Bibliothèque nationale m'a permis de repérer plusieurs récits de voyage narrés par des abbés avec moult détails de ce qu'a été leur périple en route vers la Terre-Sainte, récits parfois agrémentés d'illustrations et de cartes. J'ai aussi consulté un genre de livret descriptif du tout premier pèlerinage officiel de Canadiens en Terre-Sainte produit par Thomas Cook et fils et Théodoric Paré.

Le voyage était organisé par l'agence de tourisme mondial Thomas Cook et fils, la plus ancienne maison du genre dans le monde. Celle-ci comptait nombre de succursales, (Naples, Beyrouth, Jérusalem, Le Caire, Alexandrie, Monaco) des correspondants et des employés dans différents pays et disposait de puissants moyens d'action et d'initiative (Cook et fils; Paré, 1922 : 7). L'agence offrait aux voyageurs divers itinéraires et différentes escales avant l'arrivée en Palestine, ce qui leur permettait de visiter plusieurs villes européennes, nord-africaines et proche-orientales que certains d'entre eux décriront dans leurs récits d'une plume digne de la tradition orientaliste.

Parmi une dizaine de récits de voyage consultés, j'en ai retenus trois écrits par des prêtres : l'abbé Léon Gingras (1808-1860), l'abbé Delaplanche (1806-1876) et l'abbé Léon Provancher (1820-1892). Ces récits permettent de voir la perception et les impressions que ces voyageurs-pèlerins avaient de l'Orient et la description qu'ils en rapportaient dans leurs discours inscrits dans cette pratique d'écriture qu'est le récit de voyage. La mise en écriture

de l'altérité par la littérature de contact constitue un savoir construit sur l'Orient à la faveur de ces voyages où l'angle d'approche privilégié est celui de la différence et où le voyageur-observateur se pose comme le point de référence pour évaluer l'écart entre lui et l'autre-l'observé. (Saïd, 1980; Afférgan, 1987; Rajotte, 2002)

Les signifiants caractériels comme indice de représentation de la figure de l'Arabe qui ressortent dans les récits de voyage sont la violence et le fanatisme de l'islam, la nonchalance et l'oisiveté, la saleté, l'avidité et la soumission et l'oppression des femmes. Ces signifiants qui déterminent l'Arabe/Oriental/musulman comme signe de base relèvent d'un paradigme plus vaste qu'est l'idéologie en tant que système de valeurs. L'Arabe/Oriental/musulman n'est pas pris dans son individualité singulière mais appréhendé comme bloc homogène indifférencié. Les notions homogénéisantes par lesquelles sont décrites les populations du Moyen-Orient sont race, caste, foule, horde.

« Le monde qui me sépare de ma patrie ne m'empêche pas cependant d'y être par la pensée; j'en vois les neiges épaisses; j'en sens le froid piquant. En Canada, neiges et frimas; ici, douce rosée et fraîcheur éternelle; en Canada, soirées brillantes, mais hérissées de pointes; ici, soirées également brillantes, mais suaves comme la manne. Cet heureux climat, partage de hordes sauvages et de castes abruties, que leurs crimes en rendent indignes, mes vœux en faisaient don à ma patrie. Le ciel les a entendus; veuille-t-il les exaucer! » (Gingras : 64)

La fixation des populations du Moyen-Orient dans des catégories globalisantes a pour fonction de signifier l'infériorité de leur identité vis-à-vis celle des narrateurs. L'appréhension de l'Arabe/Oriental/musulman par la notion de race se fait selon une grille de stéréotypes rabaissants, portant soit sur le portrait moral (avidité, rapacité, indolence, brutalité, ruse, soumission) soit sur le portrait physique (saleté, laideur, maigreur, voile, pieds-nus). Traits moraux et physiques posés à partir de l'éthique et de l'esthétisme de l'Occidental.

L'infériorité de ces populations est expliquée par un retard sur les peuples civilisés, par une résistance au changement et à la modernité. Dans ces discours, le désordre, l'indiscipline, le manque d'ardeur au travail et l'absence d'infrastructure sont autant de facteurs qui caractérisent l'Orient et qui l'empêchent d'évoluer.

« C'est un pêle-mêle de siècles renversés les uns sur les autres et subsistant tous ensemble dans une atmosphère immobile (...). Et ce qui étonne plus encore, c'est

l'aspect de la population, qui est singulièrement analogue au caractère de la cité antique. Nulle part on ne rencontre une si bizarre diversité de types et de physionomies. Il y a là des retardataires de tous les siècles, oubliés de la mort ou échappés des tombeaux. » (Provancher : 446)

Les notions de stagnation et d'immobilisme sont utilisées, d'une part, pour figer les Orientaux dans le passé et, d'autre part, pour réduire leur humanité à une bestialité. L'état bestial dans lequel sont posés les peuples du Moyen-Orient revient fréquemment dans la description qu'on en fait dans les récits de voyage. C'est par des attributs ethniques, sauvages et barbares – opposés à la civilisation, à l'humanisme, à l'universalisme et à la modernité qui font partie des normes et des valeurs occidentales – qu'est décrit l'état bestial dans lequel végètent les Orientaux. La déshumanisation de ces peuples les place dans une altérité radicale.

« Je reconnais de fait que l'espèce canine a ici de nombreux représentants qui dénotent, même par leur apparence extérieure, qu'ils ne sont guère soumis à la domesticité (...). L'extrême liberté, comme il arrive aussi parmi les hommes, produits de même la licence chez ces hordes indisciplinées de la race canine, dont les rues seules (rues du Caire) constituent la patrie. Habitant un pays sans forêts, ce sont des sauvages que les nécessités de la vie rendent citadins sans pour cela les assujettir à la civilisation. » (Provancher : 127)

L'approche métaphorique, suggérée par l'allusion à l'espèce animale, fait ressortir l'idée de la rapacité des peuples arabes. Les auteurs qui traitent des pays et des peuples arabes ont bien souvent recours à un style métaphorique qui se cristallise autour d'images animales qui ne peuvent que frapper le lecteur. Et le choix des animaux à qui sont comparés les Arabes symbolise la mise en danger d'anéantissement de tous ceux qui les entourent⁶. Dans un dictionnaire des synonymes et des antonymes publié par la maison d'édition Fides, Hector Dupuis définit l'Arabe comme suit : « syn : Usurier, homme avide – rapace. Ant. Homme honnête - consciencieux » (1961, 1964)⁷.

La religion est une autre catégorie marquante par laquelle sont ethnicisées les populations du Moyen-Orient : l'islam et le christianisme schismatique de l'Orient, opposés l'un et l'autre au christianisme d'Occident présenté comme le site des valeurs morales suprêmes.

La description de l'islam dans ces récits se fait le plus souvent en des termes qui renvoient à la violence et à la cruauté, d'une part, et, d'autre part, à l'hérésie et au fanatisme qui caractériseraient cette religion.

« C'est dans la nuit du onze au douze, que notre vapeur, parti le huit de Naples, est venu jeter l'ancre devant la Valette. Le lendemain, dès cinq heures du matin, j'étais sur le pont, à parcourir des yeux ces murs et ces bastions qui virent plus d'une fois, échouer à leur pied la fureur de l'Islamisme, irrité de rencontrer dans ce rocher un obstacle incessant à ses conquêtes. » (Gingras, 1847 : 13)

On voit déjà à l'époque l'usage de la notion d'« islamisme » confondue avec celle d'islam. Probablement aussi du fait de l'influence des termes « christianisme » et « judaïsme ». Univers mystérieux pour les auteurs, le monde musulman est saisi comme un danger à craindre, une menace à contenir. L'islam véhicule violence et brutalité qui lui sont dictées par le Coran, non reconnu à l'égal de l'Évangile comme un livre saint mais comme un texte produit par un hérétique aux mœurs dépravées et aux pulsions sauvages.

« (...) Mille fois soit donc bénie la société qui a décrété la liberté universelle! C'est là une des gloires de la civilisation par le christianisme. Il faut avoir vu de près les fers de l'esclave, et les avoir soulevés pour apprécier au juste ce bienfait. Quel contraste! L'évangile, en se répandant, brise les liens de l'esclave, tandis que le coran, partout où il s'étend, crée des bagnes et fait couler le sang. » (idem : 63-64)

L'islam est également associé au fanatisme et à la superstition. Le Coran recèle, selon ces récits, les sources des tares des adeptes de l'islam et maintient ces derniers dans l'ignorance et la superstition. C'est avec moult détails que sont décrites les croyances et les pratiques jugées bizarres des musulmans dans ces textes littéraires où il n'est pas rare de noter un manque de connaissance de la religion musulmane, comme dans l'extrait suivant (deux fois par jour au lieu de cinq).

« (...) de l'ignare muezzin, répétant deux fois par jour, aux quatre points cardinaux : Il n'y a de Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète, a du superstitieux imam esclave de la lettre de son coran qu'il a mission de prêcher. » (Provancher, 1884 : 130)

C'est davantage les croyances et les pratiques de l'islam populaire qui retiennent l'attention des voyageurs. En effet, dans le discours orientaliste, les pratiques thérapeutiques des sociétés dites primitives sont abondamment dépeintes alors que les significations qu'elles revêtent pour les populations observées sont déformées.

« Nous rencontrons un santón. Cet être extravagant, que je ne connaissais pas, m'a paru comme une bête fauve (...) Ces santóns sont des saints du mahométisme. Plus ils font de sottises et de folies, plus on les vénère (...). A Alexandrie, dans la rue, j'ai examiné une de ces tombes que vénère la crédulité musulmane. » (Delaplanche, 1887 : 32)

Comme chez nombre de voyageurs pétris de culture biblique, c'est par un contraste entre le christianisme et l'islam que se construisent ces récits narratifs, contraste entre civilisations, valeurs morales, us et coutumes, conditions des femmes, langues, paysages, faune et flore, où le monde chrétien domine par sa nette supériorité à tous les niveaux sur le monde musulman. Et comme le fait remarquer Georges Corm, la religion nous renvoie à un narcissisme occidental dont les racines puisent dans la Bible et dans le mythe de l'élection. (2002)

Par ailleurs, une autre catégorisation dresse une frontière entre le christianisme d'Orient et celui d'Occident, présenté comme authentique. En effet, bien qu'à un niveau moindre que l'islam, le christianisme d'Orient, considéré comme schismatique, est méprisé par l'Église catholique tout autant que par les Églises protestantes comme nous l'avons vu précédemment. La réputation qu'avait à l'époque au Canada le christianisme d'Orient de ressembler à l'islam explique en partie la conversion de plusieurs Canadiens d'ascendance arabe au catholicisme afin d'échapper à la stigmatisation et de s'insérer plus facilement dans la société. Les Chrétiens d'Orient sont perçus dans ces récits comme étant dans l'erreur et l'égarement. Quant aux traits caractériels qui les dépeignent, ils sont les mêmes que ceux par lesquels sont décrits les musulmans.

« (...) On estime le nombre actuel de Coptes à 160, 000 individus. Ils ont le teint basané des sauvages du Canada, le front plat, surmonté de cheveux demi-laineux, les joues hautes, le nez plus court qu'épaté, la bouche grande et plate, une barbe rare et pauvre, peu de grâce dans le corps, et les jambes arquées. Les Coptes, dans le principe, étaient attachés à l'Église grecque d'Orient; plus tard ils la désertèrent pour passer du côté d'Eutychès, ou des Jacobites, qui confondent les deux natures en Jésus-Christ. La circoncision s'est conservée parmi eux; mais ce n'est pour eux, qu'une mesure de propreté. Le caractère de ce peuple est la ruse, l'avarice, la bassesse et la sobriété; c'est ce qui le rend habile dans le commerce, où il réussit à merveille. Il est très superstitieux, et tellement porté à la pratique du jeûne que, dans les maladies les plus graves, il aimerait mourir que de vivre, en suivant les prescriptions du médecin, si elles sont contraires à la foi du jeûne. » (Gingras : 222)

L'idéologie du salut est très présente dans ce genre de littérature où il est présenté comme un devoir pour les peuples éclairés de se porter aux secours des peuplades aveuglées par l'obscurantisme et encore bloquées à un stade de développement moyenâgeux. Le salut de ces populations ne peut venir, répètent ces auteurs, que de l'Occident et du christianisme

authentique si seulement elles consentent à sortir des ténèbres et à se laisser guider vers la lumière.

« Si depuis quelques années on a pu constater quelque amélioration dans l'état des églises catholiques de l'Orient, et surtout de celles de race Syrienne, c'est dû entièrement à la charité, à la protection et à l'influence de l'Europe et surtout de la France. Espérons que le Ciel, touché des supplications des associés de la Sainte Union pour la conversion des schismatiques, - que j'ai déjà mentionnée - ouvrira les yeux à ces pauvres égarés, et les ramènera dans le giron de la véritable épouse du Christ. » (Provancher : 568)

La nonchalance et l'oisiveté de l'Arabe/Oriental/musulman, à qui est refusé tout progrès, est l'un des topiques privilégiés de l'orientaliste qu'il met en contraste avec l'action et le mouvement de l'Occidental.

« L'Européen et l'Égyptien sont, pour ainsi dire, antipodes. Autant celui-là est actif et mobile comme l'air qui l'environne, autant celui-ci est grave et paresseux. L'un se lève pour travailler, et l'autre pour se reposer; le repos du jour pour ce dernier fait, en quelque sorte, suite à celui de la nuit. (...) Après le dîner, les Égyptiens passent dans le harem, pour y sommeiller au sein de leur famille : le repos avec la paix qu'ils y goûtent est une de leurs plus douces jouissances; c'est pour cela que le prophète, pour séduire des hommes dont ils savaient les goûts et les besoins, leur dit dans son coran : « Les hôtes du paradis jouiront des douceurs du repos, et auront un lieu délicieux pour dormir ». » (Gingras : 215)

On voit, dans la description que fait l'abbé Gingras de l'intimité de la famille égyptienne, qu'il recourt abondamment à son imaginaire nourri de ce qu'il a dû puiser dans la littérature romanesque. Rien n'indique, en effet, que l'abbé Gingras ait été invité à pénétrer dans l'intimité d'un harem, dont il nous fait pourtant une description détaillée comme s'il l'avait de ses yeux vue. Il mentionnera plus loin dans le texte que le temps lui ayant fait défaut, il s'est appuyé sur d'autres auteurs pour compléter la description qu'il voulait rendre de son passage dans ce pays.

Chez les Arabes et les musulmans, « Assalam 'alaïka/'alaïkoum » (que la paix soit sur toi/sur vous) est une des multiples formules de politesse où l'on retrouve le mot « salam » (paix). Ce terme-là est interprété par l'Abbé Gingras comme mollesse et passivité. Interpréter le mot « salam » dans le sens qu'on lui accorde habituellement entrerait en contradiction avec la représentation sociale de l'Oriental/musulman, caractérisé plutôt par un tempérament violent et belliqueux. On préfère alors associer « salam » à l'indolence et à la nonchalance qui, aux yeux de ces voyageurs, caractérisent mieux les Orientaux.

« En Egypte la vie est plutôt passive qu'active; le repos y est une jouissance. Etre calme et tranquille, c'est là l'unique désir de l'Egyptien; voilà pourquoi son souhait le plus ordinaire, en abordant un ami et en le quittant, est : La paix soit avec vous! Né dans la mollesse, il y vit et y meurt : c'est la règle de ses goûts, la mesure de ses actions. Le sofa est, en conséquence, le meuble exigé de tous ses appartements; et ses jardins n'offrent que des ombrages charmants, sous lesquels il va respirer, assis sur des sièges mollets, un air rafraîchissant; on n'y trouve pas une seule allée où l'on puisse se promener.» (Gingras : 215)

Dans cette rhétorique de l'altérité à laquelle s'emploient ces récits narratifs, bien souvent les mêmes thématiques reviennent comme autant de marqueurs identitaires qui finissent par imprégner l'inconscient du lecteur par leur récurrence. Il n'est mieux fait description des peuples d'Orient que lorsqu'il s'agit des conditions sanitaires dans lesquelles ils vivent. Les conditions sanitaires et l'aspect corporel provoquent dégoût et répugnance et ne peuvent se comprendre selon les narrateurs que par le caractère bestial de ces infra-humains.

« Parcourons maintenant le quartier arabe. C'est un spectacle curieux, mais désolant : Partout des rues étroites, toujours sales et dégoûtantes, non pavées, conservant encore des flaques d'eau des dernières pluies, des habitations malpropres, des magasins et des boutiques où règne un affreux désordre. A la porte, souvent des animaux, quelque fois même des porcs, qui ont acquis le droit d'entrer partout; sur la rue, de petits ânes qui vous heurtent et semblent vous dire : « Ici, je suis roi; faites-moi de la place; » et, en effet, ils ne se dérangent pas; mais il faut leur rendre justice, qu'ils sont généralement plus propres que ceux qui les montent. Rien ne frappe les regards de l'Européen comme la saleté des habitants. » (Delaplanche : 29)

Lorsque le narrateur des sociétés dites primitives fait l'expérience d'autres univers sociaux, il découvre d'autres façons de faire et de penser, de parler et d'énoncer, de manger et de travailler, de se mouvoir et de posturer son corps d'autres héritages sociaux, culturels, linguistiques, économiques et technologiques. Adoptant une posture d'interaction à partir du cadre idéologique de son propre groupe, il se pose comme le représentant légitime d'un discours autorisé sur l'autre. Ne saisissant ni les codes, ni les normes de ceux qu'il observe, ni la langue, ni les cadres signifiants dans lesquels elle s'énonce, c'est donc à partir de ses propres cadres d'interprétation que le narrateur procède à une description de ce qui s'offre à son regard (Saïd, 1980, Kabbani, 1988). Et c'est bien souvent en termes désavantageux que cette description se fait au profit de la supériorité de la civilisation dont le narrateur se réclame.

« Mais que mes lecteurs n'aillent pas croire que ce débraillement, ces nudités aient quelque inconvénient ici pour les mœurs, oh! point du tout. L'eau passe si rarement sur ces épidermes, et la sueur qui y retient constamment la poussière, qui est ici extrêmement abondante y forme bientôt une croûte ridée, une peau couenneuse si peu agréable, qu'on peut manquer de se couvrir, sans aucun danger d'attirer les regards. » (Provancher : 129)

« Sans aucun danger d'attirer les regards » et pourtant rien n'échappe au regard panoptique des voyageurs qui s'octroient un droit de regard absolu, prérogative de « l'homme occidental » qui sert à renforcer son pouvoir aliénant et objectivant, pouvoir qui passe précisément par le regard (Sartre, 1943; Foucault, 1975; Saïd, 1980). Toujours dans cette opposition marquée par des stéréotypes bien affirmés, nous avons, d'un côté, les Européens/Occidentaux/chrétiens parés de toutes les vertus et, de l'autre, les Orientaux/musulmans accablés de tous les vices, notamment celui de l'avidité et la cupidité. Parce qu'indolents et paresseux, ils ont, est-il dit dans ces récits, développé l'habitude de vivre aux crochets des autres jusqu'à les dépouiller, à la manière des parasites.

« Je ne sais s'il y a sur la terre un peuple plus avide d'argent que l'Arabe. Il demande sans cesse, et si, par ses importunités, il parvient à vous arracher une promesse, il saura vous forcer à l'accomplir. » (Delaplanche : 27)

La bestialité des peuples arabes est renforcée par un autre marqueur identitaire qui sert de point de démarcation aux voyageurs-pèlerins. Il s'agit de la langue arabe, perçue non pas comme une langue intelligible, articulée et structurée, mais comme une onomatopée rauque formant un assourdissant brouhaha, tel que le décrivait Homère en parlant des langues autres que le Grec et considérées comme barbares (Liauzu, 1989 : 174). Bien que la langue arabe ait servi de courroie de transmission du savoir grec au monde latin, ce rôle lui est bien souvent dénié, encore aujourd'hui, ne voyant en elle qu'une suite de sons glottaux qui relèvent davantage du râle, comme il nous est souvent donné de l'observer dans les films coloniaux et hollywoodiens. (Shaheen, 2001)

C'est ce type de rapport que les abbés ont eu à la langue arabe qu'ils décrivent ainsi :

« Bien qu'on nous réponde presque partout en français lorsque nous entrons dans les boutiques, de toute part, dans les rues, ce sont des sons saccadés, gutturaux, qu'on dirait souvent plutôt tirés des entrailles que de la poitrine, qui nous frappent les oreilles. Singulier langage que cet arabe qui exige un tel effort des poumons, qu'on croirait toujours les interlocuteurs fâchés lorsqu'ils s'échangent des paroles. On

nous a rapporté qu'un certain religieux s'était livré avec tant d'ardeur à l'étude de l'Arabe, que par la suite des efforts de poitrine qu'il fit constamment pendant plusieurs jours pour rendre exactement les sons de cette langue barbare, il contracta une fluxion de poitrine dont il mourut peu après. Un peuple qui n'a que des aspérités, des bonds et des chutes dans sa langue, doit nécessairement posséder un caractère âpre, rude et grossier, sinon brutal. » (Provancher : 126)

Ou encore cet extrait où la langue arabe est associée à la race inférieure à qui elle sert de moyen de communication et qui, par son âpreté, choque l'oreille délicate de l'Occidental, habitué qu'il est aux langues indo-européennes perçues comme ayant atteint un haut niveau de structure et de raffinement.

« Voyez aussi cette foule d'Arabes de l'intérieur de l'Afrique, et surtout du Soudan autour de vous, et dont le langage barbare frappe vos oreilles d'une manière aussi désagréable que leur couleur d'un noir plus ou moins foncé et leur accoutrement bizarre frappent vos yeux, et vous vous formerez à peine une idée du tableau que présente un quartier arabe. C'est pour nous un monde nouveau, c'est une race dégradée. Evidemment la malédiction de Cham retombe sur ses enfants. » (Delaplanche : 30)

Quant à la description faite des femmes orientales, elle révèle le plus souvent des clichés sur un univers féminin clos et interdit au regard extérieur. Ces récits permettent de découvrir une autre image de l'altérité, une altérité exotique qui évoque une certaine forme de *terra incognita* et de mettre en évidence une esthétique d'une différence construite grâce à une ethnicisation des femmes orientales.

La « femme orientale » a acquis aux yeux des voyageurs un statut de victime. Là encore, la comparaison qui est faite de sa condition la place aux antipodes de celle vécue par l'Occidentale. L'approche par la mise en comparaison a pour fonction d'accentuer les différences permanentes et irréconciliables qui définissent la supériorité physique, spirituelle et morale des femmes occidentales. Mais rien ne trouble plus l'imaginaire des Occidentaux face à l'univers clos des femmes orientales que le voile et le harem, sites de tous les fantasmes. Évoquant les femmes de l'Orient, les auteurs en parlent en ces termes :

« Les femmes musulmanes, comme à Nazareth, ont toutes la face voilée, et souvent d'un voile fortement colorié. Lorsqu'avec cela elles s'affublent d'une grande pelisse blanche, ce sont de véritables spectres. Voici comment Mgr Mislin décrit leur costume : « Les réformes de Mahmoud se sont arrêtées à la porte des harems, parce que les franchir, c'eût été entrer dans le Coran la serpe à la main. En effet, les indignes mascarades des femmes du Levant, leur séquestration de la société, les fenêtres grillées, les eunuques, les prisons des harems, ces barbares inventions d'une

volupté jalouse, toutes ces choses se tiennent, et elles ne peuvent se soutenir aujourd'hui que par le Coran : affranchir la femme, ce serait porter le coup de la mort de l'islamisme, et il deviendra beaucoup plus facile de civiliser, d'évangéliser l'Orient : c'est en grande partie parce que le christianisme est inaccessible aux femmes qu'il ne fait aucun progrès en Turquie. » » (Provancher : 555)

La représentation de la condition des femmes orientales offre une contradiction saisissante lorsqu'elle est expliquée par l'islam en tant que religion et en tant que culture qui les opprime et les enferme et au regard d'une conception de la supériorité indéniable du christianisme.

« Les femmes sont voilées complètement. On leur voit à peine les yeux. Sur leur nez est ajusté je ne sais quel tube en cuivre qui remonte jusqu'aux cheveux; il est destiné à retenir un voile noir qui descend très-bas en couvrant tout le visage. Une femme égyptienne voilée c'est quelque chose de hideux; c'est comme une ombre nocturne, c'est un fantôme ambulant (...). Avec leur long voile, quelle caricature! La vraie raison, c'est que l'islamisme est, de sa nature, profondément défiant. La femme est une esclave; c'est la chose du maître; elle n'a pas le droit de paraître en public sans être enveloppée des pieds à la tête. Pour l'ordinaire, elle est reléguée dans l'intérieur impénétrable d'une maison, où elle est condamnée à vivre dans l'oisiveté et l'ignorance. » (Delaplanche : 30)

La représentation de la « femme orientale » dans ces récits marque une incapacité chronique de celle-ci à s'émanciper, renforçant l'idée qu'elle ne trouvera son salut que grâce au christianisme qui lui permettra de se débarrasser de la culture de soumission dans laquelle elle se trouve. Cette perception a peu évolué et on trouve encore présente aujourd'hui, dans divers discours et notamment dans celui des féministes canadiennes et québécoises, la notion que seul un coup de main de leur part affranchira les femmes arabes/musulmanes de leur misérable condition.

« La femme gémit encore ici sous l'anathème que lui a attiré la chute originelle : cause première de tous les maux qui pèsent sur le genre humain, elle y est condamnée aux fers de l'esclavage. Quelle différence! Tandis que la femme joue un rôle si brillant en Europe, où elle règne en souveraine sur les mœurs, et décide souvent des événements les plus importants, en Égypte elle n'a pour partage que les horreurs de la servitude. Sans aucune influence dans les affaires, son empire se borne aux seuls murs du harem. Et d'où vient, cher ami, ce contraste? C'est que le christianisme n'est pas ici, pour faire entendre sa voix à la femme égyptienne, et lui apprendre que, devenue libre comme l'homme, elle a comme lui droit à la considération.» (Gingras : 218)

On peut voir encore ici les contradictions et la méconnaissance que renferme ce genre de discours. Car bien que le concept de « péché originel » relève de la tradition chrétienne et

soit absent de la tradition musulmane, celui-ci ne semble pas peser, à en croire cet extrait, sur la « femme européenne » qui s'est brillamment émancipée. Là encore l'islam est traité comme système de répression et de servitude alors que le christianisme est posé comme le site de toutes les libertés et de toutes les évolutions.

Au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, les nouveaux moyens de transport tels les chemins de fer et les navires à vapeur vont transformer la vie des Canadiens-français en leur permettant une mobilité aussi bien à l'intérieur du pays que vers d'autres contrées. Le voyage, jusque-là privilège de quelques individus, deviendra accessible à un plus grand nombre de personnes. Ce phénomène se reflétera dans l'opinion publique et dans la littérature, notamment à travers les récits de voyage qui jouiront d'une grande popularité comme le souligne Pierre Rajotte dans ses écrits (1996, 1997, 2000). En effet, nous dit cet auteur, vers les années 1880, le récit de voyage représentera 15 % de la production littéraire et occupera une place non négligeable dans le corpus de la littérature de l'époque⁸. Toutefois, bien que significative, cette production n'est pas le fait d'écrivains mais de voyageurs qui n'écrivent que dans une circonstance précise, celle du voyage, moment saisi pour y imprimer leurs impressions et leurs émotions. Adoptant une approche documentaire fournissant au lecteur moult informations sur les lieux visités et les populations rencontrées, ces récits de voyage sont par ailleurs formés au même prisme idéologique que les autres, reflet des mentalités de l'époque et du type de formation que leurs auteurs ont reçu dans des institutions classiques. De par leur style – qui demeure celui de la comparaison et de la mise en opposition des lieux, des cultures, des religions et des identités autres face aux leurs, en fonction d'une échelle de valeurs qui pénalise systématiquement l'Autre pour les différences et les anachronismes – ces récits versent aisément dans le préjugé, souligne Rajotte. Ils souffrent d'un manque d'ouverture et d'un regard quelque peu stéréotypé et tendent vers une certaine uniformité puisant davantage dans les références gréco-latines et bibliques que dans la littérature moderne. Et l'Arabe/Oriental ou l'Arabe/Mahométan sera un site de choix permettant à ces auteurs-voyageurs de découvrir l'envers de ce qu'ils sont, l'autre de l'autre comme dit Thierry Hentsch. (1998)

Pierre Rajotte en collaboration avec Anne-Marie Carle et François Couture, ont écrit un livre fort intéressant intitulé *Aux frontières du littéraire : le récit de voyage au XIX^e siècle* (1997). « Aux frontières du littéraire » car, selon ces auteurs, la faible teneur littéraire des

récits de voyage de l'époque et leur éloignement des canons esthétiques ne permet pas de les considérer comme des oeuvres littéraires au même titre que celles produites par les Chateaubriand, les Lamartine, les De Nerval, les Loti pour ne citer que ceux-là. Si les récits de voyage produits par les Canadiens-français de l'époque ne peuvent, selon ces critiques littéraires, se mesurer aux oeuvres des monuments de la littérature romantique française, il n'en reste pas moins qu'au niveau des émotions et des impressions rendues, ils n'ont franchement rien à leur envier.

Le récit de voyage, en tant que savoir occidental de la représentation et de la connaissance de l'Autre, sera le plus souvent fabriqué selon le même schème. En effet, plusieurs auteurs s'inspireront des romantiques classiques du XIX^e siècle, comme Chateaubriand, qui « susciteront d'innombrables imitations et influenceront, directement ou indirectement, le genre entier, et, à travers lui, toute la perception européenne des autres. » (Todorov cité in Rajotte, 2002 : 98)

Mais c'est à partir des années 1980, comme il va être démontré dans le chapitre suivant, que la représentation et la catégorisation sociales de l'Arabe/Oriental connaîtront un réel développement dans différents sites d'expression le posant comme l'étranger emblématique, ce qui donnera lieu à « une foire aux images identitaires » pour reprendre une formule de Georges Vignaux (1994 :13). L'ethnicité arabe, d'orientale qu'elle était jusque-là, prendra forme dans l'opinion publique et, sous l'effet des événements politiques, sera produite dans la société québécoise sous une nouvelle catégorisation, celle de l'Arabe/musulman voire parfois de l'Arabe/islamiste.

Conclusion

La plupart des recherches sur les communautés arabes au Canada sont des mémoires ou des thèses. Peu d'ouvrages existent sur ce sujet et le livre de Baha Abu Laban, *La présence arabe au Canada*, traduit du document original *An Olive Branch on the Family Tree : The Arabs in Canada* demeure encore la référence de base. Une référence insuffisante aujourd'hui puisqu'à l'époque où cette recherche a été publiée, c'est-à-dire en 1980, la troisième vague d'immigration en provenance des pays arabes s'installait à peine au Canada.

Notes

¹ Sâti' al-Husri (1880-1960), né à Alep est considéré comme le théoricien le plus important du nationalisme arabe moderne, dans sa version la plus englobante couvrant l'ensemble des pays de langue arabe.

² Les communautés arabes comptent de nombreuses réussites individuelles dont des membres de professions libérales, patrons de grosses compagnies, sénateurs, députés ou doyens de faculté. Le premier ministre de l'Ile-du-Prince-Edouard, Joe Ghiz, était d'origine arabe.

³ Jocelyne Césari arrive aux mêmes conclusions dans ses recherches sur les musulmans. Elle souligne que la volonté de s'assimiler est plutôt marginale chez ce groupe (2004 : 255).

⁴ Les données recueillies lors de ce terrain m'ont servi à présenter plusieurs communications en 2002 et 2003.

⁵ La stratégie de démarcation d'avec une identité est pratiquée par des individus ou un groupe d'individus chaque fois que celle-ci est entachée d'opprobre ou marquée de stigmate. C'est le cas des minorités culturelles et confessionnelles originaires des pays arabes lors de conflits où ces derniers sont placés dans le camp de l'ennemi. Mais c'est l'occasion aussi pour ces groupes de s'émanciper d'une identité imposée par le groupe majoritaire ou une force d'occupation.

⁶ Le recours au monde animal, où les valeurs humaines n'ont pas cours, est fréquent pour décrire les Arabes et les musulmans. On a pu voir cette comparaison abondamment utilisée dans les médias notamment après les attaques du World Trade Center et du Pentagone. Des expressions telles que « pulsions primaires », « combattants de l'ombre du monde clandestin », « forces invisibles », « espèces », « serpents », « rats », « bêtes sauvages », « qui peuplent les eaux dormantes », « tapis à l'intérieur des grottes, de caches, de nids », « le vivier », « le terreau », « diabolique », « se cannibalise », « dans une haine pure et simple », « masse compacte liquéfiée par la chaleur étouffante », « assécher les marais si favorables à leur multiplication », etc. Voir, en particulier, un article écrit par M. Jocelyn Létourneau, titulaire de la chaire de recherche en histoire et économie politique du Québec contemporain à l'Université Laval, et publié dans le Devoir du 15 septembre 2001. Dans cet article, intitulé *Un affront pur de la barbarie*, l'auteur écrit : « Désormais, un rat doit être appelé un rat, reconnu comme tel et distingué des autres espèces (...) Cet acte terroriste est un acte pur de la barbarie à l'endroit de la civilisation, une morsure profonde de la bête sauvage à la poitrine de l'homme sensé, une gifle magistrale de la pulsion primaire au visage de la raison complexe, une victoire de la culture de la haine et du fanatisme – partout disséminée sur la planète, y compris chez nous – contre la culture de la générosité et de la délibération, présente aux quatre coins du monde, également « là-bas » »

⁷ Les deux seuls groupes « ethniques » définis dans ce dictionnaire sont l'Arabe et le Juif. Voici comment est défini le Juif : « Syn. Sémite, israélite, hébreu » (il n'y a donc pas d'antonyme). Ces deux définitions ont disparu à partir de l'édition de 1975 où l'on ne retrouve plus que la définition d'Israélite « syn. Hébreu, juif, sémite ».

⁸ J'ai remarqué, au cours de ma recherche sur les récits de voyage produits au Canada-français, l'absence d'une production féminine malgré le fait que plusieurs religieuses aient aussi effectué un pèlerinage en Terre-Sainte.

Chapitre IV

La production de l'ethnicité arabe au Québec

Après avoir cerné la production et l'affirmation de l'identité arabe au Canada et examiné la représentation sociale de l'Arabe/Oriental au Canada de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles puis au Canada-français de la fin du XIX^e à la moitié du XX^e siècles, il importe maintenant de tenter de considérer la construction de la représentation sociale de l'Arabe à travers un processus d'ethnisation de la différence au Québec depuis les années 1980 dans une société qui subit des bouleversements et des transformations dus entre autres au phénomène de l'immigration. De là j'examinerai le processus de différenciation et d'identification de la catégorie « femme arabe » construite à travers une mise en comparaison avec deux autres catégories : les « hommes arabes » et les « femmes québécoises francophones ». Pour ce faire, je m'appuierai sur des espaces discursives médiatiques, littéraires et publicitaires sans toutefois procéder comme je le mentionne dans le chapitre méthodologique à une analyse de discours de type classique. Si une analyse de discours de tels espaces serait fort intéressante pour nous éclairer sur le processus d'ethnisation des Arabes, ce n'est pas cette approche qui a été privilégiée dans ce travail. L'étude de quelques romans, contes et articles a été utilisée ici d'une part, pour combler le manque de recherches sur cette question et d'autre part, pour appréhender de l'intérieur l'univers de références culturelles et d'information des femmes arabes. Il ne s'agit pas non plus ici d'établir un lien entre la production discursive sur les Orientaux aux XIX^e et début du XX^e siècles et celle apparue à partir des années 1980 sur les Arabes.

4.1 L'émergence de l'ethnicité arabe au Québec

L'ethnicité émerge à travers la rencontre et la confrontation de deux forces : celle de la culture immigrante et celle de la société d'accueil. Les deux forces font pression l'une sur l'autre en négociant une relation dans laquelle les deux cultures puissent trouver leur place. Cette interaction entre l'immigrant et la société d'accueil produit les caractéristiques d'une ethnicité. (Ajrouch, 1999 : 129)

L'émergence d'une ethnicité arabe au Québec à partir des années 1980 peut s'expliquer par trois facteurs : 1/ une médiatisation excessive des sociétés arabes et musulmanes, 2/ l'arrivée d'une troisième vague d'immigration en provenance des pays arabes et musulmans qui fait de Montréal le premier centre métropolitain canadien de concentration arabe et le deuxième, de concentration musulmane après Toronto, 3/ la visibilité de l'islam

en tant que phénomène nouveau et objet de polémique, notamment autour de la question du voile et du terrorisme.

Premièrement la série d'événements socio-politiques qui ont secoué le monde arabo-musulman depuis les deux dernières décennies et qui ont été largement médiatisés au Québec donnent à voir des sociétés et des peuples jusque-là peu ou mal connus dans cette société. En effet, la révolution islamique iranienne, la guerre Iran-Irak, les guerres civiles au Liban et en Algérie, la première et la deuxième Intifada, l'attaque américaine contre la Libye, la guerre du Golfe, les sanctions économiques contre l'Irak, plus récemment les événements du 11 septembre 2001, l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak pour ne parler que des événements marquants et toute la panique suscitée par la menace du terrorisme ont occupé de façon récurrente, l'espace public québécois à tous les niveaux : médiatique, politique, académique, artistique, populaire, etc. Lorsqu'ils évoquent les pays arabes ou musulmans, les médias de masse ont tendance à en parler comme des groupements tribaux et claniques que comme des nations, des États-nations ou unités sociétales. Si je prends l'exemple de l'Irak, celui-ci est le plus souvent présenté comme un ensemble de communautés ethniques (les Arabes, les Kurdes et les Turkmènes), de schismes religieux (les sunnites et les chi'ites, les Chaldéens et les Syriaques), de clans farouchement opposés ou loyaux à Saddam Hussein, de tribus rebelles, etc., le tout englobé dans une catégorie fabriquée et assignée par la Maison Blanche et reprise depuis par les médias, celle « d'État voyou » elle-même classifié dans l'axe du mal¹. On fait abstraction de la nation irakienne et du nationalisme irakien qui traverse toutes les catégories sociales et politiques. Parler de l'Irak en termes ethniques permet de justifier et de légitimer la présence de forces militaires et politiques occidentales porteuses du modèle de la bonne organisation nationale et qui ne sont là que dans une volonté de faire profiter de leur savoir-faire en la matière et d'aider ces peuplades clanisées à s'organiser en nation démocratique et libre et à s'émanciper de la pagaille ethnique dans laquelle elles sont embourbées, cause de tous leurs malheurs.

Deuxièmement, ces événements socio-politiques ont provoqué le départ de nombreuses personnes des pays arabes, qui ont constitué, une troisième vague d'immigration arabe vers le Canada. Contrairement aux deux vagues précédentes, situées entre les années 1880 et 1960 et composées majoritairement de Syro-libanais et d'Égyptiens de religion chrétienne,

fondus et confondus pour la plupart d'entre eux dans une masse indifférenciée, la troisième vague comprend, elle, des Arabes musulmans, notamment des Maghrébins, des Libanais du sud, des Palestiniens, des Syriens et des Irakiens perçus comme trop différents et non intégrables dans le corps social d'autant plus que ces groupes loin de chercher à se rendre invisibles dans la société d'accueil affirment leur identité. Cette arrivée massive de nouveaux arrivants va influencer sur l'appartenance et l'identité culturelles arabes et musulmanes en général.

Troisièmement, la présence arabe et musulmane s'est accrue dans les années 1990 dans la société québécoise et sa proximité avec le reste de la société, la problématisation et la médiatisation de questions propres à certaines franges de ces communautés (voile, lieux de culte, dispense des cours de natation pour les jeunes filles, refus de certaines patientes de se faire ausculter par un homme, demandes d'accommodement raisonnable, etc.) ont focalisé l'attention sur ces questions et rendu ces communautés des plus visibles dans l'espace public et plus exposées au racisme et à la discrimination.

La catégorie «Arabes» souvent confondue avec la catégorie «musulmans»² est un construit social relativement nouveau dans la société québécoise où il a été forgé par différentes catégories sociales, mais également par les immigrants d'origine arabe eux-mêmes qui produisent des catégories identitaires pour s'auto-définir et s'auto-désigner, celles-ci étant toutefois complexes et multidimensionnelles.

Quelques chercheurs et journalistes ont examiné la production discursive sur les Arabes et les musulmans dans les médias classiques, la littérature, les sciences sociales, les manuels scolaires, la culture et l'imagerie populaires, le discours politique, etc. (Antonius, 1986, 2002; Hoodfar, 1993; Karim, 1997, 2000; Kashmeri, 1991; McAndrew, 1985; Rajotte, 1997, 2002). Les résultats obtenus en arrivent au même constat : la brutalité des stéréotypes sur les Arabes et les musulmans réside dans le fait que le portrait qui est fait d'eux n'a pas de contrepoids dans des images qui relativiseraient ou nuanceraient celles qui généralement les dépeignent. À tel point que ce portrait caricatural semble tout simplement refléter la réalité sociale, ce qui fait dire à certains de ces auteurs que le racisme à l'encontre des Arabes et des musulmans est perçu comme légitime et respectable. (McAndrew, 1985; Antonius, 2002)

Pour retracer l'émergence de l'ethnicité arabe dans la société québécoise, puis son développement, j'ai examiné quelques discours médiatiques, littéraires, artistiques et populaires. J'ai considéré, dans un premier temps, la manière dont sont exploités certains marqueurs identitaires dans ces discours lorsqu'ils évoquent ou traitent des pays, peuples et communautés arabes, marqueurs qui sont suractivés en période de crises géopolitiques liées aux mondes arabe et musulman. Dans un deuxième temps, j'ai examiné la production de la différenciation et de la catégorisation de la femme arabe/musulmane au niveau sexuel et ethnique/racial.

4.1.1 Le mode de représentation identitaire de l'Arabe à travers des signifiants spécifiques

La représentation sociale des Arabes en situation d'immigration ne peut être comprise qu'à la lumière des rapports historiques et politiques qui ont de tout temps prévalu entre l'Orient et l'Occident. Les crises et les conflits politiques qui traversent le Monde arabe, se situent dans la continuité d'un long et profond contentieux historique entre l'Orient et l'Occident, contentieux historiquement situé en Europe, qui s'est déplacé vers l'Amérique du Nord depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale lorsque les États-Unis se sont substitués à la puissance franco-britannique et qui s'est accentué davantage depuis la chute du bloc de l'Est. Le Monde arabe devient alors le principal ennemi puisqu'il semble vital pour la survie des États-Unis d'avoir un contre-héros. Ainsi, chaque fois qu'une crise éclate dans les pays arabes ou en rapport avec eux, des répercussions directes se font sentir sur les communautés arabes quel que soit leur lieu de résidence en Occident. En effet, les Arabes sont identifiés à travers un discours spécifique monté à partir d'une production phénoménale d'images, de mots et d'expressions qui font partie du quotidien de ce groupe. Ces mots et images jouent un rôle central dans l'ethnisation et l'altérisation de ce groupe. Ils le codifient comme différent par la culture et la religion et définissent sa condition de minoritaire dans une société majoritaire.

Parallèlement aux guerres et invasions classiques, nous vivons directement une autre forme de guerre qui a ses règles propres, ses enjeux, ses stratégies, ses armes, son marché, ses magnats et actionnaires, ses réseaux : la guerre des images et des mots. Des images et des

mots qui pénètrent insidieusement nos espaces, nos consciences et nos imaginaires. Ils deviennent la marque de ceux qui les produisent et le marquage de ceux qu'ils désignent. Les images et les mots sont fabriqués, choisis, formatés afin de rendre identifiable ce que l'on cherche à désigner. Ils sont des repères, des signaux, des guides. Une seule image, un seul mot et tout l'imaginaire se met en branle. Il reconnaît, il se retrouve. Les images et les mots affectent tous les aspects de notre vie. Ils certifient la réalité qu'ils présentent comme étant *la* réalité. Comme le souligne Marshall McLuhan : « Real, total war has become information war. It is being fought by subtle electric information – under cold conditions, and constantly. The cold war is the real war front - a surround – involving everybody – all the time – everywhere. » (McLuhan & Fiore in Kamalipour, 2000 : 57)

Les images et les mots sont en soi des marqueurs ethniques. Ils sont particulièrement puissants lorsqu'ils désignent les sociétés, cultures et peuples du « Tiers-monde » alors qu'ils sont plus nivelés, plus aseptisés lorsqu'ils parlent des pays occidentaux sauf en période d'incident diplomatique entre deux ou plusieurs de ces derniers. En effet, en période de divergence politique entre deux États occidentaux, chacun dénigre l'autre via médias interposés en lui renvoyant l'image qu'il en a (la guerre du bœuf entre la France et la Grande-Bretagne, la crise diplomatique entre les États-Unis et la France suite à la non adhésion de celle-ci à l'invasion de l'Irak, etc.). L'image d'une femme voilée, d'un homme barbu, d'une foule en prière parle d'elle-même. Elle est en soi l'information. Elle devient la marque emblématique de tout un peuple. L'évocation d'une tente dans le désert, d'une grotte ou d'une mosquée renvoie à une origine, une religion, une culture. Elle renvoie à l'Autre celui qui n'est pas nous. Ces images suscitent la pitié, la moquerie, la raillerie, l'hostilité, la peur ou le dégoût, jamais l'indifférence. Leur récurrence fait devenir ceux qu'elles nomment reconnaissables.

Les images et les mots sont des outils de catégorisation, de classification, d'ethnisation et de racialisation. Ils nomment « des groupes qui présentent des traits spécifiques différenciés : une langue commune, une histoire partagée (ou le mythe d'une telle histoire), une religion, une nation d'origine (ou un mythe national), etc. » (Guillaumin, 1992: 13) et fonctionnent comme autant de labels qui assignent aux individus et aux groupes leur place dans l'espace, leur position dans les relations, leur marge de liberté dans la société. Ce sont

moins souvent les images et les mots eux-mêmes que ce qu'ils signifient ou supposent qui marquent les territoires et frontiérissent les rapports entre nationaux et ethniques, entre les immigrants non-ethnisisés et ceux qui le sont. Ceux désignant les sociétés et peuples arabes sont probablement parmi ceux qui recèlent le plus de stéréotypes estime Kamalipour.

«Unfortunately, wars produce casualties, and in the contemporary wars of images, the Middle East and everything associated with it, including religion, politics, language, and custom has been under an unscrupulous attack by the Western media. Based on the prevailing Western media reports and perception studies, it is safe to state that the Middle East is perhaps the most misrepresented, misperceived, and stereotyped region of the world. » (p.57)

De région encore peu connue vers la moitié du XX^e siècle au Québec sauf pour les pèlerins qui ont voyagé en Terre Sainte, le Monde arabe est devenu aujourd'hui familier et occupe une place de choix dans différents discours. La répétition des images et des mots qui le présentent le rend aisément identifiable. J'ai pu prendre conscience de la connaissance du monde arabe par l'opinion publique québécoise francophone grâce à un travail comme consultante en interculturel et sur le monde arabe que j'effectue depuis une quinzaine d'années auprès de différents publics et institutions à travers la province. Avant d'entreprendre la séance de formation ou d'information, je demande chaque fois aux participants de mettre sur papier ce qui leur vient spontanément à l'esprit lorsqu'ils pensent aux Arabes. Les réponses des participants reprennent souvent les termes ou les expressions diffusés par les médias et qui évoluent au gré des conflits politiques impliquant les pays arabes ou musulmans. On assiste donc à une familiarisation progressive, de certaines catégories de la population québécoise francophone, avec une terminologie étrangère absorbée sous forme de clichés. Tout le monde ou presque au Québec a aujourd'hui lu ou entendu prononcer des mots tels que hijab, tchador, tchadri, burqah, Coran, chari'a, taliban, jihad, fatwa. Beaucoup de gens associent encore automatiquement les Arabes à l'islam, Allah et Mohamed. Et des lieux géographiques tels que Beyrouth, Sabra, Chatila, Baghdad, Karbala, Bassora, Gaza, Ramallah, Jénine, Charm El Cheikh mais aussi Kaboul, Kandahar, Mazar El Charif, Téhéran, Islamabad sont aisément identifiés comme appartenant au monde arabe ou musulman ou les deux à la fois, un tout qui vit au rythme des guerres et pour qui la valeur de la paix sonne comme une dissonance. Généralement négatives, parfois hostiles, les perceptions que certains auditoires ont des sociétés, cultures et peuples arabes

et musulmanes ainsi que des communautés arabes et musulmans vivant au Québec nous donne une idée de la représentation sociale des Arabes et des musulmans présente dans la société québécoise, conséquence de l'encadrement et du formatage de l'opinion publique par les professionnels des médias. (en annexe des exemples de quelques unes de ces listes recueillies lors des séances de formation)

Pour rendre compte de la nature et du rôle de ces images et mots dans l'espace sociétal au Québec, j'ai retenu deux signifiants qui s'imposent par l'intensité de leur présence dans les discours et l'opinion publique et qui se trouvent au centre de deux figures de l'altérité : la femme et l'homme arabes. Il s'agit du *hijab* et du *jihad* par lesquels sont généralement identifiés le signe/signifié arabe et/ou musulman. Ce sont en effet, deux signifiants que les théoriciens des représentations sociales définiraient comme des schèmes périphériques d'une représentation sociale dont ils constituent une partie vivante du contenu (Abric, 1994 : 33). Parmi les éléments constitutifs d'une représentation sociale l'un d'eux va jouer, tel que nous l'avons vu dans le chapitre sur les représentations sociales, un rôle central dans la perception que l'on se fait d'un objet représenté et un rôle déterminant dans la signification de celui-ci. Il s'agit du noyau central qui assure la cohérence et la stabilité d'une représentation sociale. Les éléments qui le composent servent de critères décisifs dans la catégorisation de l'objet représenté. Leur présence est nécessaire pour que l'objet représenté soit assigné à sa classe représentationnelle d'appartenance (Flament et Rouquette, 2003 : 24). Dans le cas des femmes arabes, l'un des noyaux centraux est sans conteste la *soumission* et dans celui des hommes, la *violence*. Autour de ces deux noyaux durs de la représentation de la femme et de l'homme arabes, gravite un éventail de signifiants périphériques qui, selon leur proximité avec le noyau central, vont exercer un rôle plus ou moins important dans la concrétisation et la matérialisation de la signification de la représentation. *Hijab* et *jihad* sont deux éléments qui occupent une position importante dans la représentation sociale des Arabes, à partir desquels est construite leur identité individuelle et collective. Ils contiennent des informations sélectionnées et interprétées, des jugements formulés à propos de l'objet représenté et de son environnement. (Abric, 1994 : 33)

En effet, parmi les termes empruntés au lexique arabe, ces deux schèmes périphériques sont particulièrement surexploités dans le discours public depuis les années 1980. Ils sont activés comme marqueurs spécifiques par rapport à un groupe hautement ethnicisé et participent fortement au processus de sa différenciation. Leur mise en saillance est telle qu'ils peuvent paraître en première analyse organisateurs et éventuellement centraux. Les théoriciens des représentations sociales parleront alors d'éléments suractivés (Flament et Rouquette, 2003 : 25). En effet, à eux seuls, les schèmes périphériques *hijab* et *jihad* des systèmes centraux *soumission* et *violence* de la représentation de la « femme arabe » et de l'« homme arabe » cristallisent les imaginaires et suscitent des débats et des polémiques passionnels autour d'un certain nombre d'enjeux à la fois sociaux, culturels, politiques, philosophiques, juridiques et psychopédagogiques. Comme le souligne Césari « La mise en scène médiatique donne à voir une seule dimension sémantique qui, jouant des confusions des images comme des termes, réactualise la constellation de représentations déjà évoquées autour de la violence et du fanatisme. Cette perception ne laisse plus de place à d'autres aspects du monde musulman. » (1997 : 30)

Toujours dans la logique des paradigmes oppositifs qui procède du groupement des stéréotypes, le signifiant *hijab*, intrinsèquement associé au signe de base ou supersigne femmes arabes/musulmanes par définition voilées est posé dans une séquence d'énonciation par opposition d'une part, au signe femmes québécoises francophones signifiées par le qualificatif *laïques*, et par conséquent non voilées, et d'autre part, au signe hommes arabes déterminé par le signifiant *jihad*, et qui renvoie à imposeurs du port du voile.

Dans cette combinatoire de signifiés et de signifiants identitaires, en tant qu'unités significatives dont sont imprégnées les idéologies néo-orientalistes, la « femme arabe/musulmane » est enfermée dans un espace d'où il semble qu'il lui est impossible d'évoluer. Le signifiant *hijab*, qui renvoie aux qualificatifs *hijabisées* ou *voilées*, et celui de *jihad*, qui réfère à guerrier/terroriste, agissent comme supports de signification du signe lu. C'est en référence à ces deux schèmes périphériques que je vais examiner le discours produit au Québec sur les Arabes.

4.1.1.1 Le signifiant hijab dans la représentation du signe arabe/musulmane

Avec l'arrivée d'une troisième vague d'immigration en provenance des pays arabes dans les années 1980, un élément nouveau est apparu dans le paysage social du Québec. Il s'agit du voile. Tout comme en France, le Québec a connu son affaire du foulard. Cette affaire a cristallisé une double prise de conscience et d'attitude. D'une part, une attitude d'étonnement face à la présence d'une population musulmane bien réelle et assez importante dans la région montréalaise, d'autre part, une attitude d'inquiétude quant à un retour de la religion dans l'espace social dont la jeune sécularisation apparaît encore fragile. La présence musulmane dans la société québécoise devenait à la fois une réalité et une réalité problématique (Milot, 1995; Lenk, 2000; Hoodfar, 2001). En effet, l'irruption du foulard dans l'espace public rend visible un groupe de femmes et attise l'idée de la différence irréductible d'une culture insoluble dans le social. C'est ainsi que le rapport à la femme arabe comme figure de l'altérité est passé d'une dialectique de distance à une de proximité.

Le voile traditionnel et politique a fait son apparition au Québec avec l'arrivée d'immigrants originaires d'Iran, d'Afghanistan, du Pakistan, du Maghreb, du Liban, de la Palestine et des pays du Golfe³. Il commence alors à marquer de sa présence la société québécoise et à se révéler à la conscience collective. De plus, avec la médiatisation des événements qui ont lieu au Moyen-Orient, on assiste à une introduction progressive, dans l'espace public, de notions nouvelles telles que tchador, tchadri, burqah, 'abaya, niqab et tout particulièrement celle de hijab accompagnées d'images choquantes représentant des marées de femmes en noir, bloc uniforme, compact identifié comme *la femme voilée*, terme renvoyant automatiquement à *femme arabe* ou *femme musulmane* ou à l'une et l'autre souvent comprises comme une seule et même identité.

Puis survient l'automne 1994 et la controverse autour du foulard islamique déclenchée à partir du renvoi le 7 septembre, pour port du voile, d'Émilie Ouimet, jeune élève de l'école secondaire Louis Riel (Montréal). Suivra le cas de douze autres jeunes élèves. Ces événements ont suscité six mois de controverse (1994-1995) et de nombreux débats opposant les pour et les contre ce qui est devenu « l'Affaire du voile ». Faisant les manchettes des journaux, cette affaire a laissé sa marque dans les esprits. Pour une large

part de l'opinion publique le voile est perçu uniquement en tant que symbole de soumission, en tant qu'expression d'une aliénation plus ou moins intériorisée de celles qui le portent : les femmes arabes/musulmanes/islamistes. (Helle-Mai Lenk, 1998 ; 2000)

La problématique du *hijab* telle qu'elle a été posée dans la société québécoise qui se présente comme moderne et laïque, supports de la civilisation occidentale, a fait des femmes arabes et/musulmanes un groupe-cible fortement identifié par le port du voile, ce dernier pouvant constituer une barrière à l'insertion des femmes voilées dans la société d'accueil puisqu'elles s'exposent ouvertement à la vue de tous dans un espace généralement réfractaire.

Et même celles qui ne le portent pas peuvent en subir les effets par simple phénomène d'association car le terme « femme arabe » renvoie automatiquement à musulmane qui renvoie à son tour à « porteuse du voile ». Le port du voile crée une distance-frontière entre les femmes arabes/musulmanes et la société d'accueil. Celles qui le portent lisent l'incompréhension, la pitié, la compassion, le mépris dans les regards furtifs ou insistants sur elles. Elles sont vues comme se résignant à leur sort voire se complaisant dans cette situation qu'elles revendiquent en acceptant de porter le voile. Comble de l'incompréhension, certaines personnes vont jusqu'à le leur arracher dans un furieux « Mais libérez-vous donc ». Celles qui ne le portent pas, saisissent également dans ce même regard l'incompréhension puis l'interrogation « Comment se fait-il que toi, tu ne le portes pas ? » (Jafri, 1998; Hussain, 2002)

Certaines études qui ont porté sur la problématique du voile, du foulard islamique ou encore du *hijab* dans l'espace public québécois ou canadien dans son ensemble ont abordé entre autres la question des perceptions de celui-ci dans la société d'accueil (Ciceri, 1999; Dickey, 1994; Hoodfar, 1997, 2001; Lenk, 1998, 2000; Lepicq et Ciceri, 2001; McAndrew et Pagé, 1996). Ainsi suite au constat du malaise ou parfois de l'hostilité ouverte envers les femmes voilées, des étudiantes musulmanes de Concordia, estimant qu'il était temps que des femmes musulmanes mènent elles-mêmes des études sur les femmes musulmanes, ont encouragé l'anthropologue Homa Hoodfar à entreprendre une recherche. Avec la collaboration de quelques unes de ces étudiantes, Hoodfar a mené à Montréal, Ottawa et Toronto, une enquête auprès de jeunes étudiantes musulmanes sur les conséquences du port

du voile sur les communautés musulmanes, la société en général et les relations hommes/femmes musulmans au Canada. Les chercheuses ont examiné la question de l'identité et de la perception. Parmi les différentes raisons invoquées par les répondantes quant à leur motivation à porter le voile, celle de « renverser la situation, d'affirmer et d'assumer son identité au lieu d'être identifiées comme différentes suite à un processus d'exclusion et d'ostracisme. » (Hoodfar, 2001 : 28)

Tout comme je l'ai observé moi-même auprès d'un groupe de jeunes femmes musulmanes lors d'un terrain effectué après les événements du 11 septembre 2001 et après l'invasion de l'Irak en mars 2003, des participantes à l'étude de Hoodfar ont dit avoir opté pour le port du voile suite à la guerre du Golfe et la guerre en Bosnie. Ceci permet d'avancer que dans ce cas de figure le choix est hautement politique. Pourtant, toute la force du voile est dans la perception que l'on s'en fait généralement comme signe de soumission et d'asservissement et qui occulte toutes les autres significations relatives à son port.

Des femmes qui adoptent le voile sous la contrainte familiale, communautaire, sociale ou encore politique est une réalité bien vivante en contexte de diaspora au Québec comme ailleurs. Certaines jeunes filles sont certes récupérées par des groupes fondamentalistes. Il est cependant abusif de croire ou d'avancer que toutes les femmes qui se voilent le font sous l'effet de la contrainte. Il existe des raisons variées qui motivent des femmes musulmanes à opter pour le port du voile. Elles vivent des trajectoires singulières qui les conduisent à un moment de leur vie à faire ce choix. Plusieurs d'ailleurs font ce choix en contexte d'immigration alors qu'elles ne le portaient pas dans leur pays d'origine ou de dernière résidence. D'autres l'ôtent, voire le rejettent une fois dans leur nouvelle société. La question du voile est fort complexe et on devrait, pour ne pas tomber dans une analyse essentialiste et culturaliste, considérer sur tous les plans. Je ne le ferai pas moi-même dans le cadre de cette étude, ce n'est pas mon objet. Ce qu'il m'intéresse d'examiner dans ce chapitre est la perception que l'on a dans la société québécoise des femmes qui portent le voile et du discours produit sur elles.

4.1.1.1 Médiatisation et représentation du hijab au Québec

Le hijab a été le site d'un formidable battage médiatique donnant lieu à tout un corpus d'articles et d'émissions radiophoniques et télévisuelles. Il a scindé, tout comme en France,

l'espace public en trois camps : les partisans de l'interdiction du foulard islamique à l'école, notamment les groupes féministes et laïques et les mouvements nationalistes, les individus et groupes qui militent en faveur de son acceptation et enfin, un troisième groupe qui met l'accent sur le principe de la tolérance (Lenk, 2000; Lepicq et Ciceri, 2001). Bien que ce soit la place du port du voile à l'école qui ait fait davantage débat, je retiendrai dans ce qui suit le traitement du hijab de façon générale dans les médias.

Le hijab représente un des défis culturels des XX^e et XXI^e siècles. Il est un centre d'enjeux symboliques et politiques aussi bien dans les pays musulmans qu'occidentaux. Il constitue incontestablement un élément dynamique de la représentation sociale des femmes arabes/musulmanes et l'un des principaux marqueurs identitaires par lesquels elles sont identifiées dans les médias québécois francophones. Le terme hijab renvoie à tout un faisceau de traits référentiels (soumission, oppression, réclusion, chari'a, coran), ensemble de mots induits liés à la religion et dont la combinaison détermine la femme arabe/musulmane. Ainsi, la représentation sociale de la « femme arabe/musulmane » semble évoquer une condition de vie et un statut social en totale incohérence avec celui des femmes québécoises francophones. Elle ne saurait faire corps avec le reste de la société. Elle semble condamnée à vivre en marge, cantonnée dans sa communauté. Le port du voile est, en effet, perçu comme mettant en échec la possibilité d'un lien d'appartenance de ce groupe de femmes au corps social. La diffusion de ce discours par les médias fait de la femme arabe/musulmane un élément désarticulé de la cohésion sociale, car elle est vue comme ne disposant pas de la condition nécessaire d'être semblable à la « femme québécoise francophone ». Elle ne peut être une semblable. Cette capacité lui fait défaut du fait de sa trop grande différence. La manière dont est représenté le hijab dans les médias fait de la femme voilée et par extension de toutes les femmes arabes/musulmanes la figure inversée de l'émancipée, de la libérée. Elle est l'antimodèle.

L'instrumentalisation du hijab par certains médias en tant que marqueur identitaire met en scène la femme arabe/musulmane sur une base ethnique et religieuse et la différencialise en naturalisant et essentialisant cette différence. Le hijab agit alors comme un critère dont la fonction est de distinguer les femmes arabes/musulmanes des non-arabes/non-musulmanes en contenant les premières dans un out-group. Le processus de frontiérisation de ce groupe

de femmes en tentant de les contenir dans un out-group, institue une fracture même entre celui-ci et les Québécoises francophones converties à l'islam et qui font le choix de porter le voile. Les Québécoises francophones converties à l'islam suscitent tout simplement la consternation. On ne comprend pas alors on se réfugie derrière des explications du genre « elles ont subi un lavage du cerveau » ou « il s'agit d'une lubie qu'elles auront tôt fait de dépasser pour revenir à la norme ». Bien qu'elles épousent la différence de l'Autre, les Québécoises francophones converties à l'islam ne sont pas pour autant ethnicisées, elles continuent d'être perçues comme faisant partie du groupe majoritaire, elles sont des femmes occidentales sous un déguisement oriental. Et contrairement aux Arabes/musulmanes, les vraies, les authentiques, elles savent s'affirmer comme le montre Martine Turenne dans un article publié dans Châtelaine et intitulé *L'Islam au Québec : ce qui se cache derrière le voile*. (1997)

« Je me fiche de ce que les hommes pensent de moi! s'exclame Ginette. Je me fous de leur regard, de ce qu'ils me disent parfois. (par rapport au voile qu'elle porte) On est dans une société libre, non? » (p.27)

Si Ginette se voile c'est par liberté de choix et sur sa propre décision laisse entendre Martine Turenne. Choix et décision, deux valeurs niées aux Arabes/musulmanes qui, elles, le portent sous la contrainte selon cet article qui n'est que le reflet d'un certain discours ambiant.

Mme Turenne demande dans cet article à un groupe de Québécoises francophones voilées si elles sont soumises aux hommes?

« Cette question fait rire les Québécoises voilées de Brossard. Bien sûr que non. « Nous ne sommes pas des femmes arabes! Nous n'avons pas leur patience! » Elles ne partagent pas non plus toutes leurs valeurs. Yolande a divorcé de son mari irakien, il y a quelques années, lorsqu'il a voulu se mettre en ménage avec une seconde épouse! Le Coran permet en effet la polygamie. Les femmes que j'ai devant moi jurent que c'est pour Allah, et lui seul, qu'elles se recouvrent la tête et qu'elles ont changé leur mode de vie, leur cercle d'amis. Elles disent avoir reçu la lumière d'Allah, de l'islam, qu'elles ont adopté souvent mais pas toujours- en même temps- qu'un mari musulman. » (p.29)

Là encore Yolande, en femme élevée dans les valeurs occidentales de liberté et d'émancipation, ne saurait accepter la polygamie et prend les devants en divorçant, pratique perçue comme étant docilement subies par les Arabes/musulmanes. La polygamie

est un autre signifiant qui obsède l'imaginaire de nombreux Québécois francophones malgré le faible pourcentage de cette pratique chez les musulmans, qui est tombée progressivement en désuétude même si elle est toujours en vigueur dans la chari'a, et malgré aussi le fait que la bigamie ou la polygamie non institutionnalisée existe au Québec comme dans toutes les sociétés occidentales où des hommes entretiennent des relations avec une autre femme parfois pendant de nombreuses années au vu et su de la première conjointe qui ferme les yeux ou accepte un ménage à trois. Mais la polygamie, parce qu'associée à l'islam, est un marqueur identitaire qui désigne spécifiquement les Arabes/musulmans et renforce l'idée de leur incapacité à s'adapter aux valeurs de la modernité.

Dans son article « Quand l'habit fait le moine », Jean Paré (1994) souscrit à la thèse du choc frontal entre deux cultures, celle, sécularisée et moderne, de l'Occident et celle, fanatique et arriérée, du monde musulman, plus particulièrement dans sa partie arabe. La vision du choc des civilisations popularisée aux États-Unis s'est installée progressivement dans les consciences et dans certains discours.

« Le port du voile est-il vraiment un précepte coranique? Ou seulement une habitude vestimentaire de certaines régions arriérées du monde arabe? En tout cas une bonne moitié de l'Islam semble se ficher des décrets de la mollarchie absolue : les Berbères, les Bédouins, tout l'islam noir et 85 millions d'Indonésiens musulmans qui s'en passent fort bien (...). Le hijab est un signe de ralliement des islamistes dans leur lutte contre le « satan occidental », chez qui certains choisissent pourtant de venir s'installer. En acceptant chez nous ce symbole, nous contribuons à notre propre destruction et à celle de nos valeurs, valeurs d'égalité et de tolérance, celles mêmes que les islamistes attaquent. »

Le refus de l'Autre repose bien souvent sur les mêmes critères : la race, la culture et la religion. L'Autre/l'Arabe/musulman se caractérise surtout par sa religion dont le hijab est l'un des symboles forts. Pour M. Paré le hijab est une arme dirigée contre l'Occident, et qui est d'autant plus redoutable qu'elle se trouve en son sein. L'argument de l'incompatibilité des cultures et la peur du risque de contamination des valeurs occidentales par les valeurs arabo-musulmanes incite à un refus de l'Autre. Et encore cette idée de l'envahissement de l'islam suggérée dans cette phrase « Les sociétés canadienne et québécoise ne reposent pas sur le droit du sang, mais sur celui du sol. N'importe qui peut venir s'y intégrer. Mais venir y fonder des colonies, c'est non. Non, non. »

Dans un autre article publié dans l'Actualité (1995) et intitulé *Islam, le goulag des femmes* un autre journaliste traite aussi du hijab. Voici la perception qu'il en a.

« Un grand magasin du centre-ville soldait, après Noël, sa lingerie fine. Dans la queue qui se pressait devant les cabines d'essayage, une demi-douzaine de musulmanes voilées tenaient des brassées de culottes et de soutiens-gorge du genre mignon, pigeonnant et affriolant. Ceux-ci allaient sans doute servir de colifichet à l'érotisme caché du monde musulman montréalais. Que penser de ces femmes voilées que nous croisons dans la rue, de ces jeunes filles qui veulent porter à tout prix le hijab pour satisfaire à une religion du désert? Islam veut dire « soumission » (...). Ces pratiques et ces habitudes du désert, a rapporté Géraldine Brooks, prennent diverses formes suivant les pays. Certaines sociétés sont plus libérales que d'autres, mais toutes se dirigent vers l'enfermement. La génération des musulmanes qui a étudié à l'étranger, qui souhaitait une émancipation certaine et l'accès aux diverses professions, se voit aujourd'hui confrontée à de jeunes musulmanes qui n'ont jamais quitté le pays et n'ont connu que l'université coranique »

La représentation sociale dominante de la femme voilée repose sur des caractéristiques précises. Or la vue d'une femme voilée au volant d'une voiture ou pratiquant un sport par exemple crée un non-sens chez les personnes qui en ont une perception figée. C'est l'expérience qu'a vécue Jacques Godbout au regard de qui, un groupe de femmes voilées dans un magasin de lingerie fine, n'a pas échappé. La remarque de M. Godbout laisse supposer deux choses : d'une part, que les femmes musulmanes de surcroît, celles qui sont voilées ne sauraient avoir une sexualité et d'autre part, que porter de la lingerie fine serait un signe d'émancipation. En outre, il suppose l'existence, à Montréal même, d'un "monde musulman" qui se livrerait à des pratiques érotiques voilées. Et toujours cette image que les femmes musulmanes sont dressées pour satisfaire les désirs sexuels des hommes et se soumettre à « leur religion du désert », image qui nous renvoie à une plus ancienne, celle des Orientales dans les harems.

Agression est le sentiment que provoque souvent la vue d'un hijab, tout particulièrement chez les femmes. Une femme voilée hérisse et n'attire pas la sympathie ont avoué des consœurs au journaliste Luc Chartrand. Elles est agressive. C'est ainsi qu'est perçue, par plusieurs personnes, Monia Mazigh cette Canadienne d'origine syrienne qui a mobilisé l'opinion publique canadienne sur le cas de son mari Maher Arar⁴ raconte Luc Chartrand dans son article « L'autre foulard, en Occident il faut un certain sens de la liberté et de l'identité pour porter le hidjab » (2004). Dans cet article, qui porte un regard positif sur le

hijab, le journaliste explique les différentes raisons qui peuvent motiver le choix du port du voile. Cet article a attiré à son auteur les foudres de nombreux lecteurs et lectrices qui se sont exprimés ainsi dans des lettres envoyées à l'Actualité (15 mai et 15 juin 2004) : « Je doute que Monia Mazigh ait contribué à changer les stéréotypes au sujet des femmes musulmanes. Pour les Québécoises, le voile signifie abdication. Je suis père de trois filles, des femmes heureuses, équilibrées, et je suis fier qu'elles soient libres de penser, contrairement aux musulmanes qui sont soumises à l'islam » (Philippe Gauthier); « Le texte de Luc Chartrand m'a choquée. Associer le port du voile à un acte de liberté et d'affirmation de son identité relève de l'ignorance et de la bêtise. Je me sens offensée lorsque je croise une femme voilée dans mon pays. C'est comme si la moitié de l'humanité dont je fais partie était née tarée, avec un honteux défaut de fabrication qu'on doit soustraire à la vue de l'autre moitié » (Monique Renaud); « Il est difficile pour un homme de comprendre la réaction violente et viscérale des femmes à la vue du voile musulman. Il est tout aussi difficile d'expliquer qu'il faut des générations pour faire l'apprentissage de la liberté et que les réflexes de soumission sont si bien ancrés qu'ils resurgissent à la moindre occasion. Si j'étais musulmane, je porterais une épinglette en forme de croissant arabe, mais rien ne me ferait revenir à cette terrible maladie de l'inégalité des sexes que représente le voile (Louise Saint-Pierre); « Il nous a fallu presque 50 ans pour nous libérer des soutanes et des capines des sœurs, et voilà que nous sommes envahis par la symbolique ridicule et oppressive de religions totalitaires : châles, turbans, couettes frisées, couteaux, sabres.... » » (André Langevin)

La représentation sociale des femmes arabes/musulmanes est telle qu'il est difficile pour d'autres voix de s'exprimer sur elles sans déclencher une incompréhension, un doute. Lorsque certains journalistes tentent de faire un portrait objectif des femmes arabes/musulmanes ou des Arabes/musulmans en général, ils ont plus de difficulté à être publiés comme me l'ont confié quelques uns d'entre eux que j'ai eu l'occasion de rencontrer. Lorsqu'ils arrivent à en "caser" un dans un journal ou une revue, le/la directeur(rice) ou chef(fe) de pupitre tentent de se rattraper en accompagnant l'article d'une image stéréotypante, le plus souvent un voile des plus typés, pour « faire vendre le journal ou la revue » comme se le font dire ces journalistes. J'ai vécu moi-même à quelques reprises, comme d'autres personnes, cette expérience où j'avais accordé une entrevue à des

journalistes qui portent un regard différent sur les Arabes ou musulmans de Montréal. Guy Taillefer a dû réécrire son article (Merguez et sirop d'érable, l'Actualité 24 mars 2002) parce que la rédactrice en chef de la revue, Mme Carole Beaulieu, trouvait son contenu trop sympathique à l'égard des Arabes⁵. Dans un autre article où Martial Denis nous a interviewées Nadia Ghalem et moi sur précisément notre perception de la représentation des femmes arabes au Québec (*Les faux porte-voix des femmes arabes*, La Gazette des femmes, nov-déc.1999), j'avais proposé à celui-ci, une photo où Majida (une Libanaise), Khadija et Faïza (deux Somaliennes) et moi-même posions avec nos dossards de participantes à la marche des femmes *du Pain et des Roses* (1995). La direction de la revue a refusé cette photo lui préférant une qui lui a coûté 400\$ mais présentant une femme en tchadri. La photo n'illustre nullement le contenu de l'article mais elle a l'avantage d'attirer le regard et d'inciter à l'achat de la revue (article et photo en annexe).

4.1.1.1.2 Le hijab, un marqueur identitaire qui fait recette

Le signifiant « hijab » donne lieu à un marché lucratif au Québec, exploité qu'il est par divers médias. Un intérêt depuis les quinze dernières années pour les discours référant à ce terme ou à son corollaire, le voile que ce soit au niveau verbal, textuel ou visuel m'a permis de constater son explosion dans l'espace social québécois. En effet, le terme hijab mais aussi foulard islamique, tchador, tchadri, purdah, burqah, khimâr, niqab, tcharchaf, 'abaya ont envahi notre quotidienneté et fixé dans l'esprit de nombreuses personnes le statut et l'identité de la femme arabe/musulmane.

Des images de têtes et de corps voilés ont envahi le marché de la presse, de l'édition, de la chanson, de la publicité, du divertissement, du gadget et du déguisement. Le signifiant « hijab » en est un qui fait vendre parce qu'il accroche le regard et pique la curiosité. Il est une aubaine aux mains des publicistes, un racoleur intéressant. Alors, on l'exploite comme outil de marketing. Lorsque nous entrons dans une librairie, la première chose qui attire notre regard sont les jaquettes proposant qui une tête, qui un visage ou tout un corps voilé⁶. Ces livres-là sont posés bien en évidence sur des présentoirs de façon à ne pas échapper au regard des clients. Depuis sa sortie en 1990, *Jamais sans ma fille* occupe une place de choix dans les librairies tout comme l'est dans les vidéothèques, le film duquel il a été adapté de façon orchestrée au moment de la guerre du Golfe. Et la tête voilée d'où n'apparaît qu'une

paire de yeux qui illustre la couverture de l'un et la pochette de l'autre est tout à fait éloquente (image en annexe). De la même façon que notre regard est hypnotiquement accroché dans les magasins ou les supermarchés par des produits publicitaires comme la marque de semoule de blé *Le choix du Président* au titre exotique « Souvenirs de Marrakech-Couscous ». Sur la boîte est présenté un visage de femme voilée d'où est mise en évidence une paire de yeux vivement soulignés au khol et qui dégagent un certain mystère (image en annexe). Depuis plusieurs années des supermarchés comme Loblaws ou Maxi exposent ce produit bien en évidence sur des présentoirs centraux d'où l'on ne peut manquer de rencontrer ce regard émergeant d'un voile qui interpelle davantage que le produit lui-même⁷. Autant les titres qui utilisent le terme hijab produisent des effets de sens qui ne sont pas neutres, autant les illustrations d'un produit ou d'une jaquette donnent à l'image un caractère de document textuel. Ces images sont un produit de commercialisation et de consommation sur le marché public. Le voile est tout simplement vendeur et on l'exploite au mieux.

4.1.1.2 Le signifiant jihad dans la représentation de l'Arabe/musulman

Le pendant du hijab dans les opinions et discours est le jihad qui lui définit spécifiquement l'« homme arabe/musulman ». Alors que le hijab symbolise la soumission et l'enfermement de la « femme arabe/musulmane », le jihad représente l'action, le combat, la violence et le champ extérieur. La récupération et l'utilisation de la notion de jihad⁸ par les médias le dévient de son sens étymologique.

Durant la première moitié du XX^e siècle, la représentation sociale des hommes arabes évoluera quelque peu et s'ils sont désormais moins perçus comme primitifs, nomades, cupides, lents, paresseux, pilleurs de caravanes, bandits des grands chemins ou dépravés (Abu-Laban, 1981 : 93), la violence par laquelle ils ont de tout temps été caractérisés et dont ils semblent génétiquement porteurs n'est plus déversée sur leurs seules femmes, subalternes, enfants et animaux mais sur des populations chrétiennes et juives contre lesquelles ils nourrissent une haine viscérale. Que ce soit durant les luttes de libération ou lors de la résistance à l'occupation étrangère, l'« homme arabe » a de tout temps été présenté comme un rebelle, un guerrier farouche, habile et sournois pouvant surgir de nulle

part au moment où l'on s'y attend le moins. Les combattants étaient souvent dépeints comme une horde d'assaillants tenant plus du démon que de l'humain au goût affirmé pour le sang sous le terme spécialement conçu pour eux, celui de *fellaghas*⁹. Puis les qualificatifs *terroriste* et *poseur de bombes* commencent à faire leur apparition déjà à cette période de l'histoire mais rien de tel en comparaison de l'usage qu'il en sera fait à partir des années 1980-1990 partout dans les sociétés occidentales y compris au Québec et tout particulièrement dans le discours médiatique qui relaie un certain discours politique.

Les médias de masse au Québec n'échappent pas à cette tendance et trouvent en l'Arabe/musulman un créneau porteur. Depuis les vingt dernières années, ils s'emploient à une production discursive massive sur les Arabes/musulmans dont les axes dominants sont la *guerre*, les *affrontements*, le *cycle infernal de la violence*, le *fanatisme*, le *terrorisme* renvoyant à la notion de jihad qui fait référence elle-même à l'islam.

De toute la panoplie de stéréotypes par lesquels est caractérisé l'« homme arabe », il en est deux qui le caricaturent tout particulièrement : *fanatique* et *terroriste*, signes de base autour desquelles se greffe un ensemble d'attributs sémiques (haineux, irrationnel, dangereux, belliqueux, guerrier, extrémiste) dans lesquels s'exprime sa spécificité face à l'universalité de l'Occidental. Les Arabes sont souvent posés comme des non-occidentaux, des non-chrétiens et par conséquent des non-civilisés, puisque la civilisation est l'apanage de l'Occident. Ils sont définis comme constituant une race d'hommes à part, incapables de faire partie de cette mêmeté, de l'universel. C'est sur cette base qu'un discours ethnicisant est construit sur eux.

En effet, *Fanatique* et *terroriste* sont des notions vues comme réductibles à l'Arabe et totalement contraires à un esprit rationnel et libre. Découle de cette perception l'idée de la difficile sinon impossible intégration de l'immigrant d'origine arabe dans le corps de la nation. Les qualificatifs *fanatique* et *terroriste* le posent comme un élément dangereux et dangereux, signifie qu'il constitue un trouble pour l'ordre social, une menace à l'unité et à l'intégrité sociales. Dans sa quête de cohésion sociale, la société québécoise à l'instar des sociétés occidentales dans leur ensemble se heurte à une marge d'inaltérable altérité : les Arabes.

L'« Arabe » est fréquemment dépeint par les médias de masse comme porteur d'une violence qui est supposée lui être transmise par sa culture arabe et sa religion islamique productrices de haine, de brutalité, d'incohérence et d'irrationalité d'où son caractère désaxé et son tempérament imprévisible. La haine permanente que cultiverait l'individu arabe et le caractère irrationnel qui marquerait ses attitudes et ses comportements sont exploités de sorte à provoquer un sentiment de malaise ressenti par une large part de la population québécoise à l'endroit des hommes arabes. Ce sentiment de malaise, mesuré à l'aide d'un questionnaire portant sur le « sentiment d'être à l'aise » en présence de personnes issues de différents groupes, a été rapporté dans divers sondages d'opinion publique dont Angus Reid (1991), Joly et Dorval (1993, 1996), IPSOS-Reid, (2001, 2002), Léger Marketing, (2002), CROP (2002), l'Association Québécoise des Organismes de Coopération Internationale (2002) (sondage mené auprès de jeunes de CEGEP) ainsi que dans une étude effectuée par Richard Bourhis et Annie Montreuil auprès d'un groupe d'étudiants de l'UQAM (2003) sur leurs perceptions des Arabes et leur attitude à leur égard. Selon ces sondages et études, les Arabes sont confrontés à la perception la plus dévalorisante. Par ailleurs, dans un sondage effectué en novembre 2002 conjointement par Macleans's magazine, Global TV et The Citizen, 44% des Canadiens étaient en faveur d'une réduction de l'immigration de musulmans, pourcentage qui avait atteint 49% en 2001. Le pourcentage le plus élevé fut enregistré au Québec (48%) comparativement à l'Ontario (45%), la Saskatchewan et le Manitoba (42%), les provinces maritimes (43%), la Colombie Britannique (39%) et enfin, l'Alberta (35%).

La manière dont est souvent mis en discours l'Arabe/musulman en tant que sujet représenté entre autres, par la notion de jihad donne l'impression voire parfois la certitude qu'il existe une étroite association entre le sujet et l'objet. À partir du marqueur identitaire jihad va s'élaborer un kaléidoscope conceptuel qui va modeler, encarter et mettre en fiche l'objet représenté. En effet, le battage médiatique et politique autour des événements géopolitiques reliés aux Maghreb, Proche et Moyen-Orient depuis les deux dernières décennies prend ancrage à partir du signe jihad et énonce un ensemble d'attributs sémiques qui réfèrent à l'Arabe/musulman en l'essentialisant dans sa nature violente et brutale. Les traits en situation d'un signe par lesquels est catégorisé l'Arabe/musulman sont érigés en système de

valeurs et prennent part à l'édification de l'identité du groupe désigné pris dans son ensemble en le distinguant de celui qui nomme et différencie.

La connaissance de l'Arabe/musulman se fait le plus souvent à travers des notions et expressions telles que « intégrisme musulman », « extrémisme islamique », « mouvance islamique », « militant islamique », « péril islamique », « péril vert », « fous d'Allah », « fils d'Allah », « martyrs d'Allah », « attentat-suicide », « kamikaze », « Intifada », « prise d'otages », « fedaï », « moujahid », « Hamas », « Hezbollah », « Al Qaïda », « cellule terroriste », « armes de destruction massive », « armes bactériologiques », « anthrax », « bombe à la voiture piégée », « la foule manifeste aux cris de vengeance », « l'attentat *le plus meurtrier* depuis... », « fatwa », « Allah Akbar », « choc des civilisations », « puissance grandissante de l'islam », etc. Il s'ensuit une perception, un raisonnement et une interprétation qui opèrent une nette séparation entre le « nous » et le « eux », entre « ce qu'ils sont » et « ce que nous ne sommes pas ». L'Arabe/musulman devient l'opposé identitaire du « nous » de même que l'islam, perçu comme religion chargée de toutes les hostilités de la terre et qui évoque les noms de l'Ayatollah Khomeini, d'Oussama Ben Laden (la superstar du jihad) et même du laïc Saddam Hussein. Que d'enfants et d'adolescents se sont vus traiter par leurs camarades même sur le ton de la plaisanterie de Khomeini après la Révolution islamique iranienne, de Saddam après la guerre du Golfe, de Ben Laden ou tout simplement de Ben après les événements du 11 septembre 2001. Ceux portant pour prénom Oussama ont eu à subir railleries et humiliations, et pour certains d'entre-eux la décision de le changer s'est imposée afin d'échapper à la stigmatisation.

L'image la plus courante de l'Arabe/musulman dans les médias de masse le présente en habit traditionnel, marmottant dans sa barbe, versets coraniques ou imprécations anti-occidentales et s'activant à prier ou à guerroyer. Que ce soit à travers la photo, la caricature ou le dessin animé, l'image de l'Arabe/musulman à l'air menaçant tenant dans une main, un chapelet et dans l'autre, une kalachnikov est maintenant chose familière dans une large partie du paysage social québécois, image qui s'est substituée à celle plus ancienne qui le montrait un sabre entre les dents, le regard lustré, à la recherche de sang à faire couler¹⁰. Cette image radicalise la perception des Arabes et des musulmans dans l'espace public et

conduit à une stigmatisation de type racial/ethnique. Elle confère à l'individu arabe un statut conflictuel pour reprendre Chantal Dagron et Mohamed Kacimi dans *Arabe, vous avez dit Arabe?* (1989) L'étrangeté de l'Arabe/musulman se pose en termes religieux et culturels. Il incarne davantage une identité contraire qu'une identité autre. Une identité qui le situe à contre-fil de la société québécoise dans laquelle il ne saurait être intégré. La différence de l'Arabe/musulman par rapport au Québécois francophone se démarque de celles des autres groupes ethniques parce qu'elle est perçue comme entrant en collision avec le corps social et, contrairement à ces dernières qui sont, selon leur degré de distance, plus ou moins acceptées ou plus ou moins tolérées, celle-là est perçue comme devant être domestiquée, voire neutralisée.

Cette image de l'Arabe/musulman constamment en action de combat nous est renvoyée de façon fréquente et récurrente via des stations de radio et des canaux de télévision que ce soit aux nouvelles ou bulletins d'information ou dans des reportages et documentaires (Le Point, Zone-Libre, Les Francs-Tireurs, Grands Reportages, Conversation, Enjeux, Sans détour, De Maisonneuve à l'écoute, etc.) ce qui ne va pas sans inquiéter et contrarier les membres des communautés arabes et musulmanes qui se mobilisent pour contrecarrer les discours ethnisants à leur encontre.

Le rapport fantasmé d'une certaine presse à l'islam, trop souvent réduit à l'islamisme et où les islamistes tendent à devenir la norme des représentations médiatiques, conduit à la diffusion et à la légitimation de nombreux préjugés à l'endroit des Arabes/musulmans qui sont repris dans le discours et les pratiques populaires comme dans cette chansonnette diffusée à Québec en décembre 2001 sur les ondes de radio F.M. 98.9¹¹.

C'est le temps de la dinde
C'est le temps de la dinde
Les terroristes nous attaquant
Le grand barbu avec son turban
Les femmes voilées
Leurs chums violents
Tout ça c'est écrit dans le Coran.

Au Québec, comme ailleurs la culture populaire, et tout particulièrement le milieu du divertissement a fait de l'islam, des Arabes et des musulmanes ses choux gras sans ménagement pour la dignité de toute une frange de la population. L'état de connaissance

sur les populations arabes/musulmanes au Québec est davantage structuré autour de ces deux notions-pôles : le hijab et le jihad qui fonctionnent comme des marqueurs d'uniformisation du groupe à partir des référents arabité et islamité.

4.1.2 Processus de fabrication d'une nouvelle figure ethnicisée : la femme arabe

Identifier la femme arabe comme signe/objet dans la production discursive québécoise francophone, c'est examiner un discours porteur de représentations et de catégorisations dans un champ symbolique, idéologique et politique spécifique qui a marqué l'identité de l'Autre physiquement, moralement et psychologiquement.

Depuis les vingt dernières années, on assiste au Québec à la production et à la diffusion de romans, contes, nouvelles, essais, articles, émissions télévisées ou radiophoniques, couvertures de magazines, annonces publicitaires, etc., où a été mis en scène un personnage jusque-là peu exploité et dont les traits physiques, psychologiques et moraux renvoient à une problématique de la différence, une « différence dure », pour reprendre la formule de Sherry Simon (1994 : 311). Il s'agit de la « femme arabe/musulmane » dont la question va se poser de façon plus manifeste avec l'arrivée de femmes portant un voile. La présence de cette nouvelle figure renforcée par les événements géopolitiques au Machreq et au Maghreb procurera à un certain nombre d'écrivains, journalistes, animateurs et intervenants contemporains une source d'inspiration où le traitement de la femme arabe/musulmane aura pour axes de fonctionnement tantôt le dénigrement, le mépris et le rejet, tantôt la pitié et la condescendance.

Dans cette nouvelle réalité apparue au moyen d'un discours textuel et visuel qui élabore et communique un savoir sur les pays, peuples, cultures, traditions, habitus et paysages arabes, la représentation sociale de la femme arabe devient un référent déterminant dans l'interaction qui se noue entre les producteurs de certains discours québécois francophones et la « femme arabe » et, par extension, entre elle et une large part de la population québécoise. Or cette interaction, sous-tendue par le pouvoir de décrire, de nommer, de parler pour et à la place de, confère, à celui qui est agi par cette activité, un pouvoir sur l'autre, soutient Bannerji. (1995)

« Naming is implicated in relations of power. Who has the power to name themselves or other is reflective of structures of authority and control. Moreover, names are central to identities. Self-naming is crucial to a political subjectivity, and systems of naming construct a discursive hegemony with material effects. Naming differences is one such hegemonic project, for naming difference indicates that the namer has the epistemological power to declare themselves as the One/Subject and « difference » as Other/Object. Naming difference also indicates how the ruling class views itself, for it constructs itself in opposition to the Other, and vice versa. Thus naming is a relational activity, and must be understood in its historical, political, and social context, rendering it a complex subject of analysis. » (Himani Bannerji, 1995 in www.stumptuous.com : 2002, p.1)

Le fait de discourir à la place de quelqu'un a pour effet de mettre devant l'esprit et l'imaginaire des images et des mots qui, consciemment ou inconsciemment, mobilisent des stéréotypes d'ethnicité culturelle. En m'interrogeant sur la représentation sociale de la femme arabe dans certaines productions académiques, littéraires, journalistiques, artistiques, télévisuelles, etc., québécoises francophones, j'ai répertorié un certain nombre de thématiques maintes fois exploitées dans le passé et dont la condensation et la surcharge donnent libre cours aux fantasmes des auteurs selon des techniques d'exposition narratives qui empruntent les fantasmes du mouvement orientaliste et colonialiste et que certains lecteurs reprennent à leur tour. Le discours actuel sur la femme arabe au Québec n'est en fait qu'un remake d'un discours dominant européen classique puisqu'il se nourrit de poncifs et clichés anciens, renouvelant les concepts d'altérité et d'exotisme et qui plus est, à la grâce des événements géopolitiques présents. Cette représentation contemporaine de la femme arabe témoigne de la persistance de l'Orient dans l'imaginaire occidental. Je la qualifierais de néo-orientaliste pour utiliser un terme proposé par le sociologue Farhad Khosrokhavar.

En effet, dans ces productions discursives l'objet « femme arabe » est traité dans les mêmes perspectives que celles des auteurs français et britanniques du XVIII^e, XIX^e et début XX^e siècles et sa mise en scène le donne à voir comme un élément d'une culture diamétralement opposée à la culture québécoise francophone par une mise en relief des différences qui joue sur leur incompatibilité, leur incommunicabilité. Les parallèles dressés selon une lecture occidentale entre les deux cultures abondent dans ces discours et établissent une distinction entre le monde du soi et le monde de l'autre.

Ces pièces discursives sont révélatrices en ce sens qu'elles dévoilent le type de rapport que plusieurs Québécois et Québécoises francophones entretiennent avec cet autre arabe et la description qu'ils en donnent en tant que cible de comparaison différente de soi. Cette description en tant que forme discursive sert non seulement à établir une frontière autour de l'identité ethnique femme arabe, à lui assigner une place déterminée dans la topographie sociale mais aussi à légitimer de nouvelles formes de domination sur elle.

L'approche par laquelle est souvent appréhendée la « femme arabe » dans ces différents discours procède de la catégorisation. On parle rarement de la « femme arabe » en tant que personne ayant un soi subjectif et historiquement marqué par une singularité propre. Le discours construit sur celle-ci fonctionne sur le mode de la comparaison sociale latérale (généralisation des femmes arabes en tant que totalité d'un groupement humain) ou sur celui de la structure dichotomique par une différenciation fondée sur des oppositions tranchées et définitives d'une part, entre la « femme arabe » et l'« homme arabe » (hiérarchisation selon le genre) et d'autre part, entre la « femme arabe » et la « femme québécoise francophone » (hiérarchisation selon l'ethnie/race).

Lorsqu'on est attentif aux divers discours relatifs aux femmes arabes, on est frappé par l'importance de l'opposition sémantique dans la perception de soi et de l'Autre. L'espace discursif sur les femmes arabes est saturé de comparaison, les stratégies de comparaison sociale étant un processus par lequel les individus se comparent aux autres et assurent leurs ressemblances et différences par rapport à eux. L'univers de la comparaison est indispensable à la cohésion sociale d'un groupe. Il lui permet à travers l'identification et l'utilisation de marqueurs identitaires, de fixer sa frontière propre et de cerner celle de l'Autre. Les termes par lesquels sont identifiées les femmes arabes et qui sont généralement dépréciatifs renvoient à des catégories socialement et historiquement construites à partir desquelles on marque sa non-identification à celles-ci en s'octroyant des attributs valorisés. Il s'agit ici d'une stratégie de comparaison sociale descendante qui consiste alors en la comparaison avec des personnes moins bien loties que soi. Et la femme arabe est une cible toute indiquée où ce type de comparaison est gouverné par le contexte géopolitique international que l'on connaît. En fait la comparaison sociale descendante rassure (Festinger, 1954; Monteil, 1997). Elle est révélatrice d'un besoin de valorisation et

d'affirmation de soi. Et la figure de la « femme arabe » s'est socialement et historiquement construite avec l'affirmation de celle de la « femme occidentale » et en l'occurrence celle de la « femme québécoise francophone ».

Certaines productions littéraires semblent participer de la même démarche qui consiste à voir ce qui est hors de soi, à en prendre note, à en faire un savoir, à s'imprégner du dépaysement nécessaire qu'il offre à l'inspiration et à en rendre compte par la description (Francis Affergan, 1987). Ainsi, l'expérience de la vie et la connaissance de l'autre se transforme en connaissance du pouvoir ou en savoir/pouvoir, pour emprunter le terme de Foucault. Et tout part du regard, un regard qui est en soi un formidable instrument de pouvoir.

« There is no need for arms, physical violence, material constraints. Just a gaze. An inspectory gaze, a gaze which each individual under its weight will end by interiorisation to the point that he is his own overseer, each individual thus exercising this surveillance over, and against, himself. A superb formula : power exercised continuously and for what turns out to be minimal cost.» (Foucault, 1980 : 155)

Les récits écrits par des auteurs québécois francophones que j'ai lus, non pas pour faire, je le rappelle encore ici, une analyse de discours exhaustive mais pour repérer les marqueurs identitaires par lesquels y sont caractérisées les femmes arabes/musulmanes, envisagent le rapport entre soi et l'Orient ou le monde arabe et/ou musulman de manière à être en état d'accueillir tout ce qui peut surgir de neuf, d'insolite. En témoigne l'abondant vocabulaire puisé dans le lexique arabe par les auteurs dont les récits se déroulent dans le monde arabe/musulman (Bouchard, 2000; Claire, 1998; Hébert, 1950; Parizeau, 1990; Potvin, 2000, 2002; Renaud, 2003; Soulmana et Caron, 2003; Thériault, 1984, 1986, 1990), notamment dans ce qu'il a de plus exotique et folklorique, et dont les procédés stylistiques et littéraires façonnent de l'Orient une représentation et interprétation artistiques et culturelles déjà si usitées : l'Orient fabuleux des Mille et une nuits, l'Orient sensuel et voluptueux des harems et des hammams, l'Orient religieux et fanatique des mosquées et du jihad, l'Orient despotique et barbare des hommes violents et des femmes soumises, l'Orient misérable de la crasse et de l'ignorance, l'Orient opulent des soieries et de l'or noir, l'Orient exotique et mystérieux des casbahs, des ksour et des bazars, l'Orient désertique des bédouins-nomades et des chameaux, l'Orient terrifiant mais fascinant par tous ses extrêmes.

4.1.2.1 Fabrication sociale de la catégorie « femme arabe » par rapport à celle d'« homme arabe »

Comme je l'ai annoncé plus haut, l'émergence de l'ethnicité arabe au Québec a donné lieu à une accentuation de la figure de la femme arabe à partir d'une mise en comparaison avec celle de l'homme arabe. En effet, l'intérêt et l'engouement pour le sujet arabe exploité par différents canaux d'expression (littérature, publicité, magazines populaires, séries télévisées, chansons, etc.) ont eu pour effet une mise en relief de la figure de l'Arabe, une figure féminine et une figure masculine de l'Arabe. Ces deux figures sont construites et érigées en deux pôles dans une logique de rapport de sexe lié à un contexte et une identité sociale et culturelle particulières et enfermées dans des catégories convenues et uniformisées qui les distinguent non seulement des Québécois francophones, des immigrants non ethnicisés mais aussi de toutes les autres communautés dites visibles.

La catégorisation sociale, dont la fonction essentielle consiste en l'ordonnancement et la systématisation de l'environnement social dont elle cherche à simplifier la complexité, érige des frontières à partir d'éléments semblables, d'un certain point de vue, entre des individus (Tajfel, 1972). Ces éléments sont en fait des marqueurs identitaires qui situent les individus dans le champ social et les investissent d'une spécificité bien déterminée. Dans une situation de rapport dominant-dominé, les représentations sociales sur le groupe dominé tendent à lui attribuer des caractéristiques négatives afin de justifier un comportement de domination, de supériorité voire de discrimination à son encontre de la part du groupe majoritaire. Elles servent à maintenir une différenciation et une distance sociales entre les groupes.

Nous allons dans ce qui suit voir comment certaines productions littéraires ont exploité les figures de la femme et de l'homme arabes dans leurs récits.

4.1.2.2 Les catégories « femme arabe » et « homme arabe »

La représentation sociale courante tend à présenter l'« homme arabe » comme l'incarnation d'une violence extrême aussi bien dans la sphère privée que publique. Il est producteur de guerres et de terrorisme, poseur de bombes, kamikaze, pirate de l'air, kidnappeur d'enfants,

fanatique et fou d'Allah. Il est dominateur et contrôlant envers les femmes de sa famille sur lesquelles il a droit de vie et de mort. La « femme arabe » quant à elle, est présentée comme l'éternelle soumise, opprimée, résignée, docile, voilée, sans droit ni voix. Elle est posée comme victime à plusieurs niveaux : victime d'une société patriarcale coercitive, d'une culture totalisante et oppressive, d'une religion rétrograde et intolérante et surtout des mâles de sa famille qui pèsent sur elle de tout le poids de leur contrôle. Et nous en avons l'illustration par les fréquentes scènes d'excision, de lapidation, de vitriolage, de mariages forcés, de polygamie, de crimes d'honneur, etc., proposées par les productions médiatiques, littéraires, artistiques et académiques. Ces scènes mises en évidence par ces discours donnent du Monde arabe la vision d'une « grande prison culturelle » pour utiliser une expression chère à Alain Finkelkraut.

Un certain nombre de romans publiés au Québec au cours des deux dernières décennies nous présente de façon caricaturale et au mépris de la complexité du réel, la catégorisation de ces deux pôles avec d'un côté, l'homme despote et de l'autre, la femme victime impuissante limitée à une identité sexuée fort contraignante.

Sans chercher à nier ici le fait qu'il existe effectivement un rapport de domination entre les hommes et les femmes dans les sociétés arabes et dans les communautés arabes au Québec ou ailleurs, je remets en question la généralisation qui tend à présenter ces femmes et ces hommes uniquement à travers une relation de domination/soumission et à montrer celle-ci comme pire que nulle part ailleurs. Je m'interroge sur ces discours qui, de manière insistante se plaisent, à montrer ce groupe uniquement dans un rapport avec le tragique, le dramatique, le barbare et le funeste.

Lorsque mise en opposition par rapport à l'« homme arabe », la « femme arabe » est généralement appréhendée comme signe/chose dans un espace où sa seule fonction réside dans sa soumission et sa résignation à l'ordre patriarcal établi. La croyance que les femmes arabes sont constamment battues par leurs maris, pères et frères dresse d'elles un portrait de misérables petites créatures sans défense vivant dans la crainte du châtimement. C'est le portrait qu'en fixe France Renaud dans *Contes de sable et de pierres* (2003) un recueil de récits que lui a inspirés un séjour au Maroc et en Algérie auxquels sont mêlés des fragments d'histoire de Babylone et d'Afrique subsaharienne. Ce séjour aurait au moins permis à

l'auteure de faire provision d'une terminologie locale (hamada, kif, maâjoun, narguilé, djinn, chétan, targuia, ksour, haïk, hammam, razzia, gnawa, chleuh, Aït, etc.) pour construire son récit, et, dont elle donne une définition en notes de fin de chapitre et présente à la manière d'une experte qu'elle est devenue du Maghreb et de ses us et coutumes. Terminologie propre du reste au répertoire orientaliste.

Brigand, voleur, menteur, blasphémateur, corrompu, cupide, despote, embobineur, fumeur de kif, buveur d'arak, batteur de femmes, laid (Raschid-le Beau ainsi nommé parce qu'à sa vue les femmes s'enfuyaient d'effroi, p.12), difforme (le Bossu, le Sourd, le Manchot) tels sont les attributs sémiqes par lesquels France Renaud décrit les personnages masculins arabes de ses récits. Et les femmes lorsqu'elles ne sont pas veuves ou trop vieilles pour échapper à la bastonnade font toutes, les frais de châtimens corporels de la part de leurs époux.

Les espaces où évoluent ces personnages sont ségrégués. Les hommes sont à l'écart dans un espace de désert, de grottes, de cavernes, de sable et de pierres. Les femmes se retrouvent entre elles au hammam quand elles ne sont pas confinées chez elles ou n'empruntent la rue que pour y passer furtivement en ombres voilées.

« Depuis qu'il est parti, les choses ont repris leur cours, mais en pire! Les bastonnades que certains maris avaient l'habitude de distribuer ont été données en double, en triple, pour rattraper le temps perdu pendant le séjour du voleur, puisse Allah le prendre en sa garde! Il ne se passe pas un jour sans que les pauvres femmes ne prient pour son retour. Elles n'osent pas venir au mur par peur des représailles de leur mari, alors je dois ramasser leurs dons, transporter leurs offrandes. Hélas, à mon âge, je n'ai plus de mari pour me menacer de bastonnade. » (p.47)

ou encore ce passage :

« - Par Allah, homme sage, il n'est pas un soir où mon mari ne me bat. Je n'en dors plus. Pour le thé trop chaud, le thé trop froid, le thé trop tiède, pour le temps qu'il fait et le temps qu'il ne fait pas! S'il continue, c'est moi qui le battrais!

- C'est un peu aller trop loin! fit remarquer Abou-Daoud. Mais du peu que je voie, tu ne me sembles pas marquée?

- Il me laisse un répit, dit en soupirant la femme. Depuis quelques temps, mon mari est malade.

- Comment, femme de peu! Ton mari est malade et c'est le moment que tu choisis pour te plaindre de lui! Cours vite le soigner, je ne veux pas en entendre plus. S'il survit, il t'administrera la correction que tu mérites! » (p.51)

L'idée que les femmes arabes sont fréquemment battues est largement exploitée dans ce roman tout comme elle l'est dans d'autres textes littéraires et journalistiques. La perception des femmes arabes battues, tout comme celle de voilées, est étroitement liée à celle de l'islam érigé en inquiétante culture et religion radicalement opposées aux valeurs judéo-chrétiennes. la représentation que l'on a généralement de l'islam dans ces espaces discursifs s'agrègent à partir des événements sociaux et politiques qui ont lieu au Moyen-Orient et va cristalliser des images de haine, de violence, de brutalité et de mépris de l'amour pour les femmes. Et comme la « femme arabe » et/ou « musulmane » est bien souvent appréhendée à travers le prisme de l'islam, sa condition de victime est souvent mise en évidence dans ce type de discours.

Dans le conte de France Renaud, la bastonnade est si courante dans le bourg servant de cadre-lieu au récit, que Rashid-le Beau et le cadî (juge) ont eu, dans leur cupidité, l'ingénieuse idée d'imposer un impôt sur les châtiments corporels infligés aux femmes, sûrs de pouvoir en tirer bénéfice.

« Lever un impôt sur les bastonnades? L'idée était nouvelle. Le cadî s'étonna de ce qu'il n'y eût jamais songé. Il avait pourtant prélevé son dû sur les transports, les moissons, les commerces, sur les mariages et les enterrements, et même sur les circoncisions, mais l'idée d'imposer les bastonnades lui avait échappé. Comment n'y ai-je pas pensé! Se dit le cadî. Voilà qui fera ma fortune au nombre de bastonnades qui se distribuent dans le pays! Et même si je devais payer l'impôt sur les bastonnades que mes épouses méritent, je récolterai mille fois plus! » (p. 57)

Ce récit fait, des coups qui semblent pleuvoir à tout instant sur les femmes, un phénomène social tel qu'on pourrait même en tirer un capital lucratif tant il est répandu chez ce peuple dont il partie des habitus. Cette perception d'un rapport hommes/femmes arabes déterminé par la violence revient comme un leitmotiv dans ce type de récit narratif. La violence des hommes et la résignation des femmes est utilisée dans ces exo descriptions comme un élément culturel dans le processus de nomination et de différenciation auquel œuvrent les producteurs de textes et comme un signe distinctif de production d'ethnicité. L'ethnicité arabe semble souvent marquée, dans ces discours, par cette dialectique violence/résignation. La violence aurait tant imprégnée les us et coutumes de ces sociétés

que même des femmes semblent en avoir intériorisé l'acceptation et participent avec les hommes au rejet des femmes qui dérogent aux normes sociales comme le montre l'extrait suivant où Renaud présente une foule en colère lancée aux trousseaux d'une fautive.

« Donc je suis sur la place lorsque j'entends un grondement de foule en provenance du souk. Ensuite tout s'est passé très vite. J'aperçois, s'échappant du souk, une femme affolée qui vient dans ma direction, ses vêtements déchirés, ses yeux hagards, et sur ses pas la foule qui la poursuit. La foule est montée, elle la traite de putain, de traînée, les femmes surtout. Par moments, des poursuivants se détachent du groupe, s'avancent et lui jettent des pierres. La femme en panique marche très vite, elle ne court pas pour ne pas déclencher la furie de la foule. Je comprends que la foule a dû l'attaquer dans le souk parce qu'elle n'est plus vêtue que de lambeaux de vêtement d'une coupe inhabituelle.

- Elle a osé s'habiller en Européenne. » (p.70)

La foule, masse compacte hurlant et vociférant, d'où émane un brouhaha qui relève davantage du grognement bestial que d'une langue intelligible et structurée est une autre représentation que l'on retrouve dans certains discours pour rendre compte de cette culture de violence.

Outre les textes littéraires, la perception de la femme arabe opprimée et battue traverse d'autres espaces discursives tels les séries-télévisées (Virginie, Réseau, Jasmine, Un gars/une fille), les émissions radiophoniques, les sketches humoristiques, la caricature ou encore la chanson.

L'autre grande opposition par la forme de laquelle est livré un portrait de la condition des femmes arabes dans les discours concerne leur comparaison avec les femmes québécoises francophones, comme il va être démontré dans ce qui suit.

4.1.2.3 La catégorie « femme arabe » par rapport à la catégorie « femme québécoise francophone »

La catégorie « femme arabe » est également élaborée par analogie et par antithèse à la culture québécoise francophone posée comme occidentale et moderne. Cette catégorisation établit une frontière entre la « femme arabe » et la « femme québécoise francophone » qui donne lieu à deux entités distinctes et diamétralement opposées. Par rapport à la « femme

québécoise francophone » qui représente la libération et l'autonomie, la « femme arabe », imperméable ou réfractaire au changement, est réduite à son contraire caractérisé par la non-émancipation de soi. Les pratiques de catégorisation ont créé une opposition historico-sociale binaire faisant de la condition de la « femme arabe » l'anti-modèle de la condition sublimée et idéalisée de la « femme québécoise francophone » ou « occidentale » en général. Cette catégorisation qui a pour fonction de renforcer une dichotomie imaginaire entre ces deux groupes de femmes, s'inscrit elle-même dans celle plus large opposant l'Occident à l'Orient.

En effet, la « femme québécoise francophone » est présentée dans divers discours comme moderne, féministe, libérée, évoluée, s'affirmant et fonctionnant au rythme de la civilisation occidentale alors que la « femme arabe/musulmane » est décrite dans ces mêmes discours comme celle qui raté le train de l'émancipation féminine, qui reste fixement amarrée à une tradition archaïque et dépassée, qui accepte docilement son état d'infériorité et d'assujettissement et qui marque une résistance à l'évolution. En effet, les attributs sémiologiques par lesquels elle est souvent caractérisée, sont arriérée, rétrograde, ignorante, passive et silencieuse. À travers la production de ces deux catégories, la « femme arabe » est placée dans une culture irréductiblement différente, dans une position sociale inférieure et au pôle négatif de la société contrairement à la « femme québécoise francophone » qui, elle, représente le pôle positif.

La bipolarité identitaire arabe/occidentale est fantasmée dans un roman de Marie José Thériault qui s'inscrit dans la pratique fantastique, genre littéraire en vogue dans le Québec des années 1980. Ce roman, *Les Demoiselles de Numidie* (1984), met en scène ces deux figures féminines à travers la métaphore d'un navire et d'une nef qui se situent dans deux espaces-mondes imaginaires. L'un, *Le Maria Teresa G* est un cargo réel et contemporain en partance de Gênes vers Terre-Neuve qui fait escale à Gibraltar et à Tanger. Il transporte des êtres vivants. L'autre, *Les Demoiselles de Numidie*, un vaisseau irréel et mythique remonte du fond de la mer et des âges où il avait sombré depuis le XVI^e siècle. Il est habité par des femmes Nord Africaines, Égyptiennes et Turques. Ce vaisseau ressemble en fait à un harem et les femmes qu'il emprisonne, à des sirènes anthropophages dans le pur style stéréotypal

orientaliste (décor, ambiance, langage, musique). Cette nef et ses occupantes remontent à la rencontre du Maria Teresa G pour en séduire les passagers et l'engloutir.

La représentation discursive de la « femme arabe/musulmane » dans une certaine littérature romanesque québécoise francophone des vingt dernières années fait d'elle une immigrante difficilement intégrable dans un espace social beaucoup trop avancé pour elle et où elle apparaît comme un élément anachronique. Nous pouvons remarquer cette mise à distance également dans les émissions télévisées où il est devenu une mode, de traiter du sujet/objet femme arabe/musulmane, en insistant sur son rapport à l'islam et aux hommes arabes et dans la manière dont les journalistes et les animateurs et animatrices d'émissions télévisées parlent de l'énorme fossé qui sépare ces deux cultures présentées comme incompatibles et inconciliables. En faisant référence à la culture arabe, ils diront souvent « une culture *complètement, totalement, radicalement* différente de la nôtre » ou « une culture qui est à des mille et des mille de nous autres » (Claire Lamarche, Anne-Marie Dussault, Denise Bombardier, Jeannette Bertrand, Lisa, Martine Turenne, Lysiane Gagnon, Nathalie Pétrowski, Michèle Ouimet, Stéphane Bureau, Richard Martineau, Benoît Dutrizac, Jean-François Lépine, Isabelle Maréchal, Claude Charon, etc.)

En effet, la « femme arabe » est présentée comme un tout homogène, un être indifférencié d'où est anéanti tout sens d'individualité et de subjectivité et qui est marqué par des traits négatifs confirmant l'infériorité de celle-ci par rapport à un autre être indifférencié, idéalisé et dont est gommées toutes différences interpersonnelles, la « femme québécoise francophone ». En faisant fi de toute complexité inhérente à chacune des entités et en procédant plutôt à une généralisation, cette catégorisation offre un cadre propice au racisme et constitue un frein à la formation d'une vision différente des femmes arabes.

Cette catégorisation fait des femmes arabes non pas seulement des êtres différents, mais des êtres situés hors de l'humanité. Elle est élaborée par analogie et par antithèse à la culture occidentale moderne et établit une ligne de démarcation entre les femmes arabes et les femmes québécoises francophones. Par rapport à la « femme québécoise francophone », la « femme arabe/musulmane » est réduite à son contraire. Les femmes arabes/musulmanes ne sont souvent perçues qu'à travers la somme des marqueurs identitaires qui leur sont associés. Elles semblent porteuses de toutes les étrangetés. Elles semblent porteuses de la

même identité puisqu'elles sont chacune une partie confondue dans ce tout qui fait de chacune d'elle une femme arabe/musulmane semblable à mille autres femmes arabes/musulmanes. Il leur est nié toute particularité, toute singularité identitaire.

Un noyau dur de la représentation sociale de la femme arabe et/ou musulmane est, nous l'avons précédemment vu, la *soumission* convoquée dans l'énonciation faite des femmes arabes et musulmanes et qui en souligne le plus fortement la négation et la différenciation. La thématique de la soumission n'est nulle part extrapolée de façon aussi obsessionnelle que dans le roman d'Anne Claire, *Tchador* (1998). Bien que ce récit se déroule en partie en Iran et mette en scène des personnages iraniens, il m'a semblé intéressant de l'intégrer dans mon analyse parce que d'une part, l'amalgame entre arabe et musulman est encore présent, l'Iran étant souvent compris comme un pays arabe et d'autre part, la catégorisation généralisante qui est faite des musulmanes sert de fondement au processus d'indifférenciation sociale et culturelle. En effet, les contours de l'identité arabe au Québec sont quelque peu flous et celle-ci vise tantôt les Arabes, tantôt les musulmans, tantôt les Iraniens, les Afghans ou encore les Turcs. Parfois tous ces groupes sont confondus dans une seule et même identité¹². Ils le sont par de nombreux lecteurs et lectrices de *Jamais sans ma fille* tout comme par ceux et celles de *Tchador*.

La mise en scène de l'histoire quelque peu abracadabrante de ce roman et des protagonistes qui la traversent condense à elle seule tous les clichés orientalistes par un jeu de comparaison entre « femme québécoise francophone/homme iranien », « homme iranien/femme iranienne », « femme québécoise francophone/femme iranienne » où la seule identité sublimée qui s'impose est celle représentée par le personnage québécois francophone qui domine par son caractère indépendant et assuré sur tous les autres protagonistes. Il s'agit de la Québécoise francophone Camille, directrice de section au gouvernement et mariée à Farid, un bel et riche iranien établi au Québec. Ils ont un fils de trois ans, Tarik. Ils se rendent un été en Iran où Camille rencontre la famille de Farid. Contrairement à Betty Mahmoody, Camille n'est pas retenue en otage en Iran et ils reviennent au Québec. Un jour Camille demande à Farid de prendre une co-épouse en Iran et de la faire venir au Canada. Obéissant à sa demande Farid va chercher une jeune femme, Leyla. En plus de deuxième épouse, Leyla est mise dans le rôle de la servante et de la

nounou, veillant aux soins de toute la maisonnée. En plus de satisfaire les désirs sexuels de Farid, elle devra satisfaire ceux de Camille qui finira par demander à Farid de retourner en Iran afin de prendre la place de l'homme dans la famille. Elle fera de Leyla son amante et sa domestique soumise, serviable et obéissante, allant jusqu'à lui infliger des châtiments corporels pour mieux lui imposer sa domination.

D'entrée de jeu, le roman met en contraste la différence de caractère de l'« Occidentale » face à l'« Orientale » et il se déroulera ainsi sur le même ton jusqu'à la fin.

« Camille se souvient de sa première rencontre avec ces femmes d'ailleurs : comme des malédictions flottant dans la lumière, elles tachaient le paysage. Dans la rumeur étouffante de la foule, Camille avait fait semblant de ne pas les remarquer. Elle se sentait pourtant dévisagée sous le secret des voiles. Car n'était-ce pas la seule qui osait marcher le visage, bras et jambes nus dans la rue des hommes? Un sexe semblait dominer avec une telle suprématie dans ce pays musulman. La femme était un visage interdit; l'homme, celui à qui on obéit. Mais Camille n'était pas née au pays des émirs et elle avait refusé la requête de son mari. Non! Elle ne porterait pas le tchador et elle se fichait éperdument des regards des hommes posés sur elle et des murmures sous les voiles. » (p.13)

La présence de Camille détonne par son esprit d'indépendance et de bravade dans cet espace masculin où les femmes sans identité aucune ne sont qu'une maudite, flottante et secrète tâche noire.

« Presque toutes sont taillées dans le même moule. Des créatures de rêve : la serviabilité et l'obéissante font partie de leur éducation. (...) Les femmes se montraient timides et craintives devant leur mari. Elles avaient toutes l'air d'avoir été à une école où on leur avait enseigné sa supériorité. Elles obéissaient en silence, veillant d'abord au confort des hommes. Elles n'oubliaient pas de leur témoigner ce fameux respect dont ils semblaient assoiffés.

Camille se demanda alors pourquoi Farid l'avait épousée : elle, la rebelle et l'insoumise... Puis elle se dit qu'après tout une femme soumise n'offrait peut-être pas une très grande stimulation à un homme, qu'elle était plutôt cette sécurisante commodité choisie et imposée dans la majorité des cas par la famille. » (p.17 et 19)

La différenciation intercatégorielle tranche ici entre *elle* et le *moule-elles*. Elle est un moyen qui permet à Camille d'indiquer sa position sociale, de valoriser son moi et de définir le type de relation qu'elle entretient avec l'Autre. Les mariages arrangés sont un autre marqueur culturel largement évoqué dans ces espaces littéraires pour signifier la frontière

symbolique entre les Occidentales qui choisissent leur conjoint et qui ont donc une prise sur leur vie et les Orientales qui n'ont pas voix au chapitre.

Dans un autre passage, la supériorité de la « Québécoise francophone » est soulignée à tous les niveaux aussi bien par rapport aux femmes que par rapport aux hommes. L'auteure y fait également ressortir le complexe d'infériorité des Orientaux face à l'Occident et l'enclin qu'ils ont toujours à vouloir le servir.

« Les voyant venir, les femmes quittèrent leur travail, dévisageant l'étrangère. Elles avaient l'air de lui envier sa beauté et son indépendance, elles voulaient toutes avoir le privilège de coudre pour celle dont l'instruction dépassait largement la leur et surtout celle de son mari. Camille occupait le poste de directrice de section au gouvernement, gérât de gros budgets et organisait des réunions pour les ministres. Alors pourquoi, raisonnaient-elles, avoir choisi Farid pour époux ? Un homme si différent par sa race, sa religion, son éducation et sa culture... Peut-être pensaient-elles parce que Farid est beau et a de l'argent ? » (p.22)

Tout au long du récit, Anne Claire se sert du contraste. Son approche tend à mettre en exergue la valeur contrastante des catégories socio-culturelles. En effet, le roman participe d'une logique taxinomique qui s'appuie au moyen de labels ethniques sur une démarcation sociale, culturelle, symbolique, psychologique et politique afin de maintenir une hiérarchie. Le contraste joue un rôle déterminant dans la production de la différence ethnique qui a pour fonction de marquer la frontière entre soi et l'Autre (Costa-Lascoux, 2001). Cette frontière, Anne Claire s'appliquera à l'ériger entre Camille et tout protagoniste oriental/musulman se trouvant en face d'elle par la construction du soi de l'héroïne du récit et par conséquent du sien propre (les insiders) en fonction, et toujours en opposition d'un autre (les outsiders).

« Sa beauté sauvagine contrastait violemment avec la beauté transparente et dorée de Camille. Ensemble, elles ressemblaient au clair-obscur du jour; seules, elles étaient aussi différentes que le jour et la nuit; autant Camille se montrait indépendante et s'affirmait, autant Leyla restait soumise et à sa merci. Dans son pays, les femmes doivent obéir et se soumettre à leur mari sans dire un mot. En venant au Canada, elle avait voulu défier les lois d'Allah et Allah lui avait tracé un destin encore plus terrible que celui de sa mère. Seule Camille pouvait la sauver désormais. » (p. 102 et 133)

L'idéologie du salut des Orientales par les Occidentales revient souvent dans ce type de littérature où ces dernières sont présentées comme voulant et pouvant désembourber les

femmes orientales du destin que leur réserve Allah et de la condition de vie que leur imposent les mâles. Cette prétention à vouloir se porter au secours de leurs « sœurs » du Tiers-Monde moins combatives est présente dans des milieux féministes et de la coopération internationale comme il m'a été donné de le relever lors de conférences, de réunions de travail dans ces espaces que j'ai longtemps fréquentés. Perception dont sont conscientes et que rapportent d'ailleurs plusieurs femmes arabes avec lesquelles j'ai conversées.

En exploitant des signes et des symboles ethnicisants, les textes littéraires examinés tombent dans les travers essentialistes et culturalistes. En effet, l'appropriation et l'utilisation dans le champ sémantique littéraire de certains termes précis et récurrents puisés dans le lexique laissent croire que les auteurs en sont de fins connaisseurs, habitués et familiers du monde arabe et/ou musulman et dans le même temps, confine ce monde dans le lexique choisi. D'où, d'ailleurs, ce sentiment de familiarité qu'ont plusieurs Québécois et Québécoises francophones avec « les Arabes/musulmans » même quand ils n'en ont jamais réellement rencontrés simplement par la connaissance qu'ils ont d'un répertoire spécifique de termes, d'images et de symboles absorbés via différents canaux de diffusion de l'information ou de la propagande et qui leur permettent de s'en faire une représentation.

Bien que ce genre de textes littéraires s'appuie sur un cadre culturel de référence, il est important de voir quels sont les contenus culturels à partir desquels y sont choisis les traits de l'identité ethnique du groupe qu'on décrit car le choix de traits physionomiques, moraux et culturels servant à la description de l'Autre se fait selon une sélection bien précise. Et ce n'est pas tant l'existence de ces traits qui est à remettre en question que les conditions d'utilisation et de manipulation de certains éléments intentionnellement choisis comme signes distinctifs pour marquer ethniquement l'Autre. (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995)

Si la perception des femmes arabes et/ou musulmanes en tant que *victimes* par rapport aux hommes arabes et/ou musulmans et en tant qu'*arriérées* par rapport aux femmes québécoises francophones n'est pas hégémonique dans la société québécoise, elle est néanmoins dominante dans plusieurs discours et n'est pas sans conséquence sur la manière dont se déroulent et se vivent les relations entre ces femmes et leurs concitoyens. Si

l'attitude adoptée envers celles-ci lors d'interactions sociales est interchangeable dépendamment de leur vis-à-vis et de la circonstance du moment, elle est généralement teintée de la perception que l'on a de ces femmes et demeure somme toute, dévalorisante et réductrice. La construction de l'image archétypale des femmes arabes/musulmanes n'est jamais neutre, elle s'inscrit dans une logique idéologique, culturelle, politique et économique et interfère dans les relations sociales que celles-ci tissent avec leurs concitoyens.

Conclusion

Au Québec comme dans d'autres sociétés occidentales, les Arabes sont l'objet d'un excès d'information, voire d'une surenchère au point d'être devenus un objet emblématique dans leur rapport avec les médias de masse mais également avec d'autres champs producteurs de discours, et la représentation sociale dont ils font l'objet correspond à l'idéologie dominante de la société.

Le contexte politique et économique international contemporain détermine le rapport de la société québécoise aux pays arabes et aux immigrants d'origine arabe du fait que celle-ci se trouve dans le camp occidental. Lorsqu'elle est posée en opposition avec l'élément arabe/musulman, l'identité québécoise francophone se définit en lien avec une origine supposée commune : celle de l'Occident gréco-romain et judéo-chrétien. Et c'est sur cette frontière Occident/Orient que se construisent les relations entre groupe *historique* québécois francophone et groupe *ethnique* arabe et que se jouent les rapports de domination.

Au Québec, l'ethnisation des Arabes s'est donc opérée par un processus d'attribution catégorielle aux femmes et aux hommes arabes, phénomène qui s'est accentué à partir des années 1980. Comme tout groupe minoritaire qui subit une identification de la part d'un groupe majoritaire, les Arabes ont connu un processus de nomination et de différenciation à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune. Ce processus se fait sur la base d'une comparaison manichéenne, d'une dichotomisation entre eux/nous. Bien que le Québec n'ait pas eu de rapport historique de colonisation avec les régions et peuples arabes, il n'en reste pas moins qu'il dispose, quoique de façon beaucoup moins importante que des

autres sociétés comme les États-Unis, Israël, la Grande-Bretagne ou la France, du pouvoir de les nommer et des moyens de produire et de disséminer des discours ethnicisants sur eux. En plus, on y a accès à ce qui se fait dans les pays cités et qui est largement diffusé dans l'espace social québécois.

La nomination de la « femme arabe » et de l'« homme arabe » se fait selon une attribution représentationnelle et catégorielle au contenu spécifique qui, par sa quantité phénoménale, sa force de récurrence et son pouvoir de dissémination dans les espaces publics, a fabriqué une identité de ces deux figures aujourd'hui généralement comprise et admise.

La manière dont certains discours sociaux au Québec prennent en charge la différence de l'autre fonctionne sur le mode de la comparaison/opposition. D'une part, les attributs sémiologiques et les caractéristiques culturelles attribués aux femmes et aux hommes arabes mettent en relief un rapport de domination entre ces deux entités dualistes et marquent une frontière/ségrégation sexuelle qui maintient les femmes dans un statut de victime éternelle. En effet, les discours sur les femmes arabes se bornent le plus souvent à ne les appréhender qu'au travers d'un rapport de domination au sein des sociétés et/ou communautés arabes/musulmanes patriarcales et dans le cadre de la division de celles-ci en espaces sociaux distincts reléguant les femmes à l'arrière cour.

D'autre part, la conception d'une identité ethnique de la « femme arabe » est construite souvent en opposition à une autre identité, celle de la « femme québécoise francophone ». Celle-ci en devient alors le contre modèle à force d'être marquée par la supposée trop grande distance qui sépare les deux cultures. Contrairement à la « femme arabe » qui semble figée dans le passé, la « femme québécoise francophone » est présentée comme évoluant avec le temps, postmoderne et tournée vers l'avenir.

La sélection de termes précis par lesquels sont généralement nommés les Arabes/musulmans et les Arabes/musulmanes et les contextes dans lesquels se fait cette dénomination sont révélateurs du processus d'ethnisation de ce groupe d'individus par des acteurs qui opèrent des catégories d'attribution et d'identification sur ceux-ci et contribuent ainsi à définir le type de relations sociales qu'on va nouer avec eux de même que les limites spatiales qu'on va leur imposer. Les termes qui servent à identifier le groupe

arabe sont devenus familiers parce que largement répandus. Il suffit de prononcer ou d'écrire les mots « soumises », « voilées », « barbus », « enturbannés », « fanatiques » ou « terroristes » pour savoir de qui on parle. S'installe alors un schéma type bien rôdé à force de récurrence où une fois que l'on a prononcé le mot « hijab » ou « jihad » on croit avoir tout dit.

Certains discours médiatiques, littéraires, politiques, académiques et populaires jouent un rôle important dans la distorsion des faits concernant l'actualité sur les mondes arabe et musulman ce qui enlève à l'information tout son sens contextuel, la déforme pour lui donner un impact émotif et sensationnaliste. Il existe certes dans la société des courants sociaux et politiques qui remettent en question ces discours de type néo-colonialistes ainsi que des catégories de la population qui se lèvent contre les stéréotypes et les préjugés affectés aux Arabes et aux musulmans mais il n'en demeure pas moins que les discours ethnicisants sur ces groupes restent dominants dans l'opinion publique québécoise et canadienne dans son ensemble.

Par ailleurs, la présence plus nombreuse et plus « visible » des communautés arabes depuis les deux dernières décennies dans l'espace public canadien et québécois et le flot ininterrompu d'information qui les met en scène ne va pas sans provoquer un impact direct sur les membres de ces groupes, et la « question arabe » va se poser de façon plus manifeste aussi bien dans le champ littéraire que dans celui des sciences sociales alors que jusqu'à présent elle intéressait davantage des chercheurs issus eux-mêmes de ces communautés.

J'ai écrit le texte présent en 1999. Je l'ai toutefois revisité en 2002 puis 2003 afin de le réactualiser en regard des derniers événements pouvant l'enrichir et ajouter à la compréhension de mon sujet. Depuis que je l'ai rédigé, d'autres événements sont survenus et ont été largement médiatisés, creusant chaque fois un peu plus la frontière ethnique entre Arabes/musulmans et la société majoritaire : l'Affaire Ahmed Ressam, l'attaque contre le World Trade Center et le Pentagone, l'Affaire Zakaria Moussaoui, l'Affaire Concordia, l'Affaire Maher Arar, l'Affaire Adil Cherkaoui, l'Affaire Abdullah Al-Malki, l'Affaire Mohamed Cherfi, etc. Il n'est donc pas un jour où les lecteurs, les auditeurs, les téléspectateurs ne sont mis en contact via différents canaux d'expression avec des nouvelles, des images, des personnages, des mots renvoyant aux Arabes, aux musulmans et

à l'islam et qui fournissent aux représentations sociales que l'on se fait de ces derniers une assise qui se solidifie chaque fois un peu plus.

Notes

¹ L'expression « Rogue state » traduite par « État voyou » ou « État hors-la-loi », désigne l'Irak, l'Iran, la Libye, la Syrie, le Soudan, Cuba et la Corée du Nord, pays situés dans l'« Axe du mal » expression qui a remplacé celle de « Empire du mal » utilisée par Ronald Reagan pour nommer l'Union Soviétique. En juin 2000, le département d'État américain a supprimé l'expression « État voyou » de son langage diplomatique pour celle plus vague, de « State of concern » (État source d'inquiétude), afin d'avoir une plus grande flexibilité dans ses rapports avec les États ainsi catégorisés. Ces désignations catégorielles jouent un rôle primordial dans la stratégie politique américaine. (Le Monde diplomatique, août 2000)

² Du fait de cette confusion, j'ai été amenée dans ce chapitre à analyser la catégorie « arabe/musulman » parce que bien souvent lorsque l'on traite du « musulman » ou de la « musulmane », on fait référence à l'Arabe. Bien que mon objet d'étude porte sur les femmes arabes, il m'était difficile de parler uniquement de la catégorie « femmes arabes » ici du fait précisément que dans différents discours qui traitent des « femmes d'Orient », les signes identitaires arabe et musulmane sont souvent confondus. Il faut noter aussi que, depuis les 20 dernières années, le référent « musulman » a remplacé celui d'« arabe ».

³ Il s'agit de Palestiniens ou d'autres Arabes qui étaient établis dans les pays du Golfe.

⁴ Canadien d'origine syrienne, Maher Arar a été arrêté par le gouvernement américain en septembre 2002 à l'aéroport JFK et déporté secrètement en Syrie où il a subi des tortures pendant 1 an. Le gouvernement américain lui imputait des liens avec Al-Qaïda.

⁵ L'article a soulevé des protestations de la part de certains sionistes du simple fait que Guy Taillefer a aussi interviewé Rachad Antonius qui est la bête noire des groupes sionistes au Québec et qui contestent chaque fois ses interventions publiques. Par ailleurs, Neïla Chihi une autre personne interviewée dans l'article s'est vue proposer la chose suivante par Isabelle Clément, une photographe engagée par la revue. Mme Clément voulait que Neïla prenne quelques uns de ses articles d'artisanat tunisiens, les mette dans un panier, fasse mine de revenir d'une visite au marché Jean Talon et déballe le contenu sur sa table de cuisine. C'est ce genre de scènes-là que Mme Clément voulait prendre en photo. Neïla a refusé cette proposition. Elle a toutefois accepté le compromis de se faire photographier en compagnie de son mari et de sa fille, à l'épicerie l'*Olivier* du marché Jean Talon. Dans ce numéro de l'Actualité, on peut voir dans l'article de Guy Taillefer ainsi que dans un autre, de Pierre Nadeau (L'Occident est-il le salut de l'islam?), deux photos de femmes voilées, une, de la mosquée de Ville Saint-Laurent et une autre, de deux hommes en tenue traditionnelle se dirigeant vers la mosquée. Rachad Antonius est quant à lui photographié dans une librairie de Renaud Bray acceptant aussi le compromis de poser à côté d'une tête de pharaon qui était exposée pendant de nombreux mois à l'entrée de celle-ci. Les Canadiens d'origine arabe sont souvent confrontés à ce genre de situations où quand ils acceptent d'accorder un entretien à un(e) journaliste, ont à négocier et le contenu et les illustrations de l'article.

⁶ Ce sont des fois les éditeurs qui incitent les auteurs et auteures à utiliser une photo de femme voilée pour mieux faire vendre le livre. Ainsi en est-il du livre *Femmes voilées, intégrismes démasqués* de Yolande Geadah (1996) qui ne voulait pas fixer une photo de femme voilée sur la couverture de celui-ci. L'éditeur l'a incitée à le faire. Elle a sollicité des femmes arabes pour servir de mannequin mais devant leur refus, elle s'est tournée vers une Québécoise francophone. De même que dans l'article de Martine Turenne *L'islam au Québec, ce qui se cache derrière le voile* où pose une Québécoise francophone qui s'est voilée pour la circonstance. Une note de la journaliste accompagne cette photo : « Les musulmanes interviewées n'acceptaient d'être photographiées que si l'article ne remettait pas en question leur choix religieux. C'est donc à un mannequin que nous avons fait porter le voile qui, lui, est authentique. » (Châtelaine, juillet 1997)

⁷ Lors d'une discussion avec un ami qui a occupé la fonction de professeur-chercheur puis de doyen de faculté, celui-ci m'a révélé avoir été accroché par le regard de la femme voilée sur la boîte de semoule de blé

et que c'est de cette façon, qu'il s'est intéressé au couscous. Depuis, il s'en prépare de temps en temps en achetant précisément cette marque-là de semoule.

⁸ Étymologiquement, le mot « jihad » vient de « jouhd » qui signifie « effort ». Al-jihad est le « fait de faire effort » et « jahada », « faire effort ». « Moujahid » (sing.) et « moujahidoun » (plur.) est celui qui « fait effort, un effort accompli pour l'amour de Dieu ». L'exploitation et la manipulation de ce terme par certains mouvements islamistes l'ont dévié de son sens tout comme par certains médias occidentaux pour qui, il est synonyme de croisade et de terrorisme.

⁹ Fellagha (ou fellaga), terme tiré de l'arabe maghrébin fallaq (coupeur de route) et qui désigne les Maghrébins qui se soulevaient contre l'occupation française pour l'indépendance de leur pays.

¹⁰ Cette image plus ancienne était véhiculée par les films et dessins animés américains diffusés au Québec.

¹¹ J'ai écouté cette chansonnette le 14 décembre 2001 alors que j'étais à Québec. J'ai contacté la station de radio pour connaître le nom du groupe qui interprète cette chanson, mais je me suis butée à un déni. J'ai fait appeler par Marie-Hélène Landry, une de mes étudiantes qui s'est fait dire qu'on ne savait pas de quoi elle parlait.

Chapitre V

Analyse des processus d'affirmation et d'assignation identitaires

Le projet de thèse formulé dans une perspective constructiviste posait comme premier postulat que les représentations sociales que l'on a communément des femmes arabes participent au processus de leurs différenciation et ethnicisation. Celles-ci les placent dans une position de minorité, du point de vue ethnique, en raison de leur origine commune supposée. Considérant que l'ascription des Canadiennes d'origine arabe à une situation minoritaire se fait par une différenciation effectuée au moyen d'attributs ethniques, j'ai essayé d'examiner comment les représentations sociales par lesquelles sont désignées ces femmes interfèrent dans les relations sociales qu'elles établissent avec les individus, les groupes et les institutions dans la société majoritaire et comment elles affectent leur réalité quotidienne.

Un deuxième postulat pose d'une part, que les Canadiennes d'origine arabe sont conscientes ou prennent conscience des représentations sociales qui leur sont associées et de la différence identitaire qui les marque par rapport aux autres femmes, notamment celles appartenant au groupe majoritaire et d'autre part, qu'à partir de cette conscience, elles s'engagent activement dans un processus de déconstruction de l'identité ethnique qui leur est assignée. Ce faisant, elles mettent en œuvre des stratégies individuelles et collectives d'une part, pour s'auto-définir et d'autre part, négocier le statut et la place qu'elles pensent être en droit d'occuper dans l'espace social.

Alors que la recherche était principalement axée sur la manière dont les Canadiennes d'origine arabe se sentent représentées et ethnicisées dans la société québécoise, qu'elles s'y soient établies, qu'elles y soient nées ou y aient grandi, et sur le discours qu'elles tiennent face à une identité présumée, en l'occurrence l'identité arabe posée comme altérité, la question de l'identité arabe et le rapport que ces femmes entretiennent avec elle est apparue comme un élément incontournable. Comment définir les catégories identitaires « arabe », « arabo-canadienne » ou « canado-arabe »? Comment les cerner? À qui s'appliquent-elles? Qui s'en réclame? Qui s'en démarque? D'où la difficulté rencontrée au moment du recrutement des participantes à l'enquête comme je l'explique dans le chapitre consacré à la méthodologie.

J'ai alors fait le choix de laisser les femmes définir elles-mêmes ce qu'elles entendent par arabité et dire comment elles intègrent ou non cette dimension dans leur moi identitaire. J'ai consacré une partie de l'entretien à des questions autour des notions « arabe » et « arabité ». Par ailleurs la question de l'identité, et tout particulièrement de l'identité arabe, était centrale chez les femmes responsables des événements que j'ai observés. Dans le présent chapitre, une partie est ainsi consacrée à une analyse de la définition par les femmes elles-mêmes de leurs identités ainsi que du rapport qu'elles entretiennent avec la notion « arabe ».

L'approche privilégiée, comme annoncé en introduction de la thèse, était d'accorder une place importante aux discours des femmes arabes sur la manière dont elles se décrivent, s'inscrivent et s'écrivent dans, par et contre le discours dominant. Cet intérêt explique l'espace important que je réserve dans le présent chapitre à leurs paroles en y intégrant de longs extraits de leurs témoignages.

L'analyse et l'interprétation des entretiens et des unités d'observation se feront en trois temps. J'examine tout d'abord certaines dimensions du processus migratoire et post-migratoire des répondantes. J'explore ensuite l'identité construite, exprimée et revendiquée par celles-ci, d'une part et celle par laquelle elles se sentent désignées et qu'elles se voient imposer à travers les représentations sociales dont elles sont l'objet, d'autre part. Je cerne les conséquences que ces représentations sociales entraînent au niveau de la réalité quotidienne de ces femmes, j'aborde, enfin, leurs modes d'organisation face à leur mise en discours et les stratégies d'action identitaires qu'elles mettent en œuvre pour contrecarrer ce phénomène.

5.1 Trajectoires migratoires, trajectoires multiples

Il faut d'abord rappeler que je n'ai pas tenté de créer un échantillon représentatif de toutes les femmes arabes du Québec ni même de Montréal, ce que mes moyens d'enquête ne permettaient pas. Cependant je me suis efforcée de constituer un groupe diversifié d'informatrices afin que mes observations aient une certaine valeur générale. La liste biographique de l'annexe I laisse voir certains traits de diversité qui correspond, au moins en partie, à ceux de la population arabe du Québec : la plupart des pays arabes y sont

représentées de même que les religions musulmane et chrétienne, les degrés de formation et les professions sont variés comme les trajectoires migratoires et les conditions de départ et d'arrivée; enfin, on peut identifier divers types d'intégration. Mon échantillon comprend des femmes nées ici, arrivées jeunes ou à l'âge adulte, des pratiquantes et des non pratiquantes, des musulmanes fondamentalistes et des laïques, etc.

Le processus migratoire se définit comme les différentes étapes qui jalonnent la vie d'un immigrant. Il s'inscrit dans le contexte des multiples relations nouées quotidiennement par ce dernier compte tenu de sa capacité à le recréer sans perdre de vue le jeu des régulations à partir duquel il se forge. La reconstruction de ce parcours se fait à partir d'une imbrication de relations, d'actions et de pratiques que pose ou se voit imposer l'individu à différents moments de sa vie et dans divers espaces sociaux.

Le parcours migratoire est ainsi à envisager comme une trajectoire ponctuée d'une multitude de points nodaux où les rapports sociaux se construisent. Chacune des trajectoires vécues par les femmes arabes est singulière, cependant des expériences de vie similaires jalonnent ces parcours et les font se recouper en des points nodaux. Le temps et l'espace occupent une place centrale dans la trajectoire mais elle est avant tout, un ensemble d'expériences au centre desquelles se trouve chacune des actrices qui ont collaboré à cette étude.

Quelles sont les différentes dimensions du processus migratoire relevées dans les données? Quels sont les motifs et les circonstances qui ont conduit ces femmes à émigrer? Quels sont les choix entourant cette décision? Quel rôle ont-elles joué dans le projet migratoire? Pourquoi le choix du Canada? Pourquoi le Québec? Quelles connaissances, perceptions et attentes avaient-elles du Canada et du Québec? Comment a été vécue la rencontre avec la société d'accueil? Voilà autant de questions auxquelles ont généreusement répondu les participantes à l'étude.

5.1.1 Motifs de départ

Un projet migratoire n'est pas une décision simple et spontanée. Il est le résultat d'un ensemble complexe de circonstances et de facteurs relevant aussi bien de situations

politiques, de conditions socio-économiques, de catastrophes naturelles que de motivations personnelles. Le témoignage que livre chacune des participantes, quant aux raisons qui l'ont poussée individuellement ou en famille à l'émigration, est indispensable à la compréhension du phénomène migratoire car il met au jour les mécanismes par lesquels opèrent les déterminants structurels et conjoncturels de l'émigration.

Il ressort des entretiens que l'émigration ne relève pas d'une cause unique, mais bien d'un ensemble complexe de raisons. Parmi celles-ci dominent cependant les situations et les crises politiques que connaissent plusieurs sociétés arabes.

Pour plusieurs des répondantes, le projet migratoire est étroitement lié aux tragédies que vivent les peuples et populations arabes, aux bouleversements géopolitiques que traversent les pays arabes et aux régimes politiques en place qui contraignent nombre de leurs ressortissants à s'expatrier vers des lieux plus stables et plus sécuritaires. Elles évoquent : l'occupation de la Palestine, le conflit israélo-palestinien, les guerres civiles au Liban et en Algérie, la Guerre du Golfe et les sanctions économiques imposées à l'Irak, l'invasion du Koweït par l'Irak, la nature des régimes politiques qui caractérisent ces États ainsi que la montée des mouvements d'inspiration islamiste. En effet, le climat d'insécurité sociale et d'instabilité politique qui règne dans les sociétés arabes, l'inquiétude face à leur avenir et à celui de leurs enfants et l'atmosphère sociale parfois étouffante ressortent davantage comme motifs d'émigration dans les témoignages des femmes que les raisons économiques. D'ailleurs les critères de sélection des candidats à l'immigration établis par les gouvernements canadiens et québécois visent particulièrement des individus ou familles issus des classes moyennes ou aisées, des personnes qui ont entrepris des études universitaires ou des formations professionnelles dans des secteurs académiques et techniques relevant le plus souvent des sciences exactes, des personnes qui bien souvent occupaient une position confortable sur le marché du travail ou géraient une affaire fructueuse d'où le fait que les motifs d'émigration pour cause économique jouent moins dans la décision d'émigrer des Canadiennes et Canadiens d'origine arabe.

« C'est le système. J'ai vécu des moments très difficiles surtout que mon père était quelqu'un de très impliqué en politique et puis il a été arrêté, ils ont fait toute une rafle de toutes les personnes du parti, il était torturé et puis depuis que j'étais toute petite je me rappelle les images que je voyais, je militais même

toute petite. Il y avait ça...[...] Et puis durant mon adolescence j'ai été marquée par la détention de mon père et par la situation politique au Maroc et donc déjà à cette époque, déjà là je savais que...je me disais je partirai un jour.» ('Adila)

Les guerres civiles ou inter-étatiques qui ravagent cette partie du globe font fuir des pans entiers de populations.

« Pour fuir la guerre parce que c'était très dur au Liban. J'étais engagée aux côtés des forces libanaises pendant plusieurs années. J'ai été kidnappée par un soldat syrien. Beaucoup de gens que je connaissais se faisaient kidnapper. Mon jeune frère a perdu un œil. On n'osait pas sortir de notre zone. Puis quand j'ai eu mon bébé, j'avais peur pour lui. Comme on habitait dans un quartier où se trouvait la base de l'armée libanaise, on était atteint par les tirs des forces libanaises. Ça devenait de plus en plus terrible alors j'ai quitté avec mon bébé pour Chypre pendant un an. Ensuite pour l'Afrique où vivait mon frère pendant deux ans. Ensuite on a décidé mon mari et moi de partir pour le Canada pour avoir la tranquillité, pour élever nos enfants dans la tranquillité.» (Danièle)

Voici le témoignage d'une autre Libanaise sur l'instabilité dans laquelle s'enfonçait chaque jour un peu plus, le pays au fil de ces années marquées par les affrontements entre différentes factions.

« La situation avait empirée entre 1987 et 1989 au Liban. C'était devenu intenable. Les gens quittaient le pays massivement. Il y a eu une vague d'émigration massive qui a été d'autant plus massive qu'en 89, il y a eu de terribles affrontements entre l'armée et les forces libanaises. Ça a été absolument un jeu de massacre donc il y a beaucoup de gens qui sont partis, mais vraiment une grande vague.» (Maryam)

La guerre civile libanaise a jeté sur les routes de l'exil un important contingent de personnes dont plusieurs ont été accueillies au Canada à partir des années 1975. La communauté libanaise, établie dans ce pays, se verra augmentée à partir de la fin des années 1980, d'un nouveau groupe qui traditionnellement émigre plutôt vers l'Afrique de l'Ouest : les Chi'ites. Le flux des émigrants se poursuivra même après l'arrêt des hostilités, l'infrastructure socio-économique du pays étant complètement détruite et la dévaluation de la livre libanaise ayant fragilisé les conditions de vie de la population.

Ailleurs, au Maghreb, les combats entre l'armée algérienne et les groupes islamistes extrémistes ont plongé le pays dans une guerre civile prenant la population civile en otage.

Plusieurs Algériens ont quitté leur pays à partir de la fin des années 1980 mais de façon plus intense dans les années 1990.

« Et bien ça a commencé à faire mal vivre en Algérie au milieu des années 85. Je ne peux pas dire qu'on a émigré pour des raisons économiques, pas du tout parce qu'on était professeurs à l'université, on avait déjà capitalisé mon mari 25 ans et moi 22 ans, presque un demi-siècle de travail. On était vraiment bien établis. Mais c'était surtout ce qui se passait politiquement en Algérie, la guerre et l'insécurité qu'elle a entraînée. Et puis oui, en fait oui, aussi la conjoncture économique avec le baril de pétrole qui est tombé de 35, 36 à 12 et 13. En tant qu'universitaire, ma foi, pour aller à Paris à un congrès ou faire une recherche ou ne serait-ce que d'aller un peu nous ressourcer et acheter des livres, il fallait qu'on débourse de nos propres deniers et puis le billet d'avion nous coûtait notre salaire d'enseignant à l'Université et ça c'était intolérable. On était faits comme des rats, il fallait trouver une solution on avait de jeunes enfants et quelque part on voulait les mettre à l'abri. » (Zoubida)

Les Irakiens ne sont pas en reste et connaissent à leur tour le chemin de l'exil. L'Irak, pays prospère, a été longtemps une terre d'accueil pour des personnes en quête de travail. Contrairement au Liban, l'Irak n'est pas de tradition un pays d'émigration. Ayant connu un développement socio-économique parmi les plus avancés de la région et un rayonnement culturel, l'Irak était une destination de choix pour nombre de travailleurs arabes et sud asiatiques. Les Irakiens qui s'expatriaient alors étaient des opposants au régime de Saddam Hussein qui trouvaient refuge dans d'autres pays arabes ou occidentaux. Les huit années de combat contre l'Iran (1980-1988), la guerre du Golfe et l'embargo qui ont suivi l'invasion du Koweït, en 1990, ont sapé les structures du pays et ont forcé nombre d'Irakiens à s'expatrier vers d'autres cieux, notamment à partir des années 1990, où une importante vague d'immigrants irakiens s'est établie au Canada.

« Avant la guerre, on vivait bien chez nous. Le niveau de vie était intéressant, on avait de bonnes écoles, de bonnes universités, de bons hôpitaux, on menait un train de vie décent. En Irak, on recevait beaucoup de personnes des pays voisins, des autres pays arabes, ou d'autres pays encore qui venaient travailler chez nous. [...] Mais avec les guerres, toutes les guerres que nous avons subies, d'abord celle avec l'Iran puis la guerre que nous ont livrée les Américains et leurs alliés, ensuite les années d'embargo tout ça a complètement ruiné le pays et on avait du mal à s'en sortir. Et avec ça il fallait compter avec la répression par l'armée de Saddam Hussein. On vivait dans l'angoisse, on vivait un stress terrible. Et lorsqu'on se hasardait à sortir, on ne savait pas si on allait rentrer après à la maison ou trouver la mort dans la rue. On n'était jamais sûr de revenir. » (Rasha)

Un autre motif évoqué par les répondantes a trait au statut juridique. Il est soulevé tout particulièrement par les Palestiniennes, fort critiques de la situation des Palestiniennes et Palestiniens qui vivent sous un statut de réfugiés ou d'apatrides dans les États arabes mais aussi européens. Les Palestiniens demeurent parmi les populations réfugiées les plus vulnérables.

« Nous sommes des réfugiés de 48. Nous sommes de Yaffa et nous avons fui vers Naplouse. Puis en 1953, mon père est parti travailler au Koweït et un an plus tard toute la famille l'a rejoint. J'ai grandi au Koweït et j'y ai étudié. Je me suis mariée là et j'ai eu mes enfants là aussi. Moi j'ai bénéficié d'un passeport jordanien vu que je suis de la Cisjordanie mais mon mari qui est de Ghaza avait un laissez-passer égyptien. Nous n'avons pas la nationalité koweïtienne. Nous ne pouvions pas l'avoir même si nous avons habité là la majorité de notre vie. Je ne pouvais pas transmettre la nationalité jordanienne à mes enfants. Et donc mes enfants dépendaient du laissez-passer de leur père. C'est le contrat de travail de mon mari qui nous permettait de résider au Koweït. Les enfants une fois grands ont du aller étudier au États-Unis car ils ne pouvaient pas faire des études supérieures au Koweït. Les institutions supérieures sont réservées pour les Koweïtiens. On ne voulait pas émigrer aux États-Unis. On a entendu parler du Canada et on est venu prospecter mon mari et moi vers 1984. Par la suite on a fait une demande d'immigration. Mon mari n'a pas trouvé de travail ici et il est reparti au Koweït où il avait un bon poste. Je suis restée à Montréal avec les enfants. Avec le déclenchement de la Guerre du Golfe mon mari a quitté définitivement le Koweït parce que ça devenait trop dangereux pour les Palestiniens de rester là-bas. » (Nawal Halawa)

Après la création de l'État d'Israël en 1948 et le déplacement forcé de nombreuses familles palestiniennes, celles se trouvant en Cisjordanie rattachée à la Jordanie ont pu obtenir un passeport jordanien. Les trois-quarts de la population jordanienne sont composés du reste de Palestiniens établis dans le pays depuis déjà trois générations. Les familles originaires de la bande de Ghaza, rattachée elle, à l'Égypte ont obtenu un laissez-passer de ce pays. Leurs enfants même nés en Égypte ne peuvent bénéficier que d'un laissez-passer. Un nombre important de Palestiniens réfugiés au Liban, notamment des chrétiens ont obtenu un passeport libanais. Mais partout ailleurs dans les États arabes où ils sont installés, ce droit leur est nié. Dans les sociétés arabes la nationalité est un droit de sang et non de sol, ce qui en prive les personnes qui y sont nées et qui y ont vécu parfois leur vie durant. De plus, elle est transmise par mode de filiation patrilinéaire ce qui prive les enfants nés d'un père étranger de bénéficier de la nationalité de leur mère. Seule la Tunisie et tout récemment

l'Égypte leur reconnaissent ce droit. C'est l'expérience racontée par quelques-unes des participantes.

« Bien que je sois née en Égypte et que ma mère soit égyptienne, il m'est impossible d'avoir la nationalité égyptienne puisque mon père est palestinien. Et en même temps c'est mieux ainsi. Parce que si j'obtiens la nationalité égyptienne je risque d'être diluée dans la population égyptienne et je ne pourrais plus revendiquer mon droit de retour en Palestine. Or moi je revendique ce droit. Je veux rester sur la liste des Palestiniens qui revendiquent le droit de retour dans notre pays. [...] Je suis allée en France pour faire des études supérieures. J'ai fait une demande, j'ai essayé d'obtenir la nationalité française mais ça m'a été refusé. [...] Comme j'avais un frère au Canada, alors j'ai décidé de faire une demande d'immigration pour le Canada. Et bon là ça a marché. » (Jihane)

La non accessibilité à la nationalité du pays où ils naissent, résident et travaillent des années durant, rend la situation des Palestiniens très vulnérable. Ils vivent en sursis entre l'attente d'un droit de retour que l'État d'Israël s'obstine à ne pas leur reconnaître et le refus des pays arabes d'envisager de les intégrer et de leur conférer les droits de citoyens. Ceci est un motif suffisant pour les amener à chercher asile dans un pays comme le Canada où ils peuvent acquérir une citoyenneté. Depuis les événements du 11 septembre, la possibilité d'asile au Canada s'est toutefois réduite pour des requérants d'origine palestinienne, plus d'une centaine sont menacés de déportation et d'autres ont déjà été déportés.¹

La non possibilité pour des mères ayant contracté mariage avec des non-compatriotes de transmettre leur nationalité à leur enfant est une raison qui les incite à quitter leur pays. C'est le cas de Charlotte qui a épousé un exilé politique polonais en Égypte et dont la fille, née en Égypte, ne pouvait bénéficier ni de la nationalité égyptienne ni de la polonaise. Celle-ci avait un laissez-passer égyptien. L'établissement au Canada était un moyen d'assurer à la jeune fille d'alors de cette répondante, un statut juridique et une citoyenneté.

« [...] avec un laissez-passer égyptien parce qu'elle est née en Égypte mais elle n'en avait pas la citoyenneté. Elle était protégée par ce laissez-passer. Je voulais la mettre sur mon passeport mais on me l'a refusé parce qu'il faut qu'elle ait le passeport de son père. Et son père n'a jamais voulu lui donner la nationalité polonaise, il voulait être sans nationalité, il voulait être apatride. [...] À un moment donné, je savais que les autres envoyaient leurs enfants à l'étranger, et je me suis dit : « pourquoi pas moi, pourquoi ne pas envoyer la mienne à l'étranger. Au moins là-bas, on ne dira pas qu'elle est étrangère peut-être et si on lui dit qu'elle est étrangère, elle sera une étrangère égyptienne, ce

qui est mieux que d'être une étrangère russe ou polonaise. » (silence). [...] Parce qu'en Égypte, on était centré sur l'Europe. Si on était Français, Suédois, Allemand, c'était prestigieux. Je me suis dit qu'être étrangère égyptienne à l'étranger ça devait être prestigieux, différent, donc ça serait intéressant. En 69 ou 70, donc ma fille est venue me rejoindre à New York et j'ai commencé à me soucier de où aller par la suite (silence). [...] J'ai fais 3 ans et demi à New York comme secrétaire auprès de l'attaché de presse à l'ambassade d'Égypte. À ce moment-là, comme ma fille n'avait pas de carte verte, elle ne pouvait pas travailler aux États-Unis. Alors elle a voyagé. Elle a été d'un bout à l'autre des États-Unis et elle allait surtout dans les villes où elle avait d'anciens camarades de classe qui avaient émigré aux États-Unis et s'y étaient installés. Je lui ai dit qu'il va falloir qu'on se cherche un pays qui accepte des immigrés. Moi, j'aurais choisi la France ou l'Angleterre. Un jour, elle est venue me dire et me supplier de ne pas choisir les États-Unis. Elle m'a dit qu'elle ne voulait pas de ce pays. Elle m'a dit : « Je suis allée voir tous mes amis, ils travaillent, ils ont de bons emplois, de bons salaires mais ils sont tous malheureux. » [...] Je lui ai dit qu'elle n'a pas besoin de s'énerver parce que moi non plus je ne voulais pas vivre dans ce pays. [...] Alors, j'ai commencé à regarder où nous pouvions bien aller. En Australie? Elle m'a dit que je suis folle, c'est l'autre bout du monde, on ne connaît personne là-bas. L'Amérique du sud? Ça pourrait être très agréable. Mais je lui ai dit : « ni toi, ni moi ne savons l'espagnol ni le portugais ». Elle m'a dit : « Qu'est ce qu'il reste alors? » Je lui ai dit l'Amérique du Nord, les États-Unis et le Canada. Les États-Unis on ne les aime pas. Alors il reste le Canada. Elle m'a dit : « Oui, un couple d'amis à moi habite Montréal et m'ont dit que Montréal ce n'est pas Alexandrie mais ce n'est pas mal. Ils m'ont conseillé de venir pour deux semaines chez eux et si ça me plaît, je fais une demande d'immigration. » Donc, après son séjour à Montréal, elle a fait une demande d'immigration au Canada. » (Charlotte)

Le tabou qui entoure le mariage inter-religieux ou inter-confessionnel dans les sociétés arabes est un autre facteur qui pousse des femmes arabes à l'émigration comme en témoignent ces deux extraits.

« Parce que moi et mon mari on a deux religions différentes. Je suis musulmane et mon mari chrétien. C'est pas acceptable même si la loi nous permet de nous marier là-bas (Syrie), la société va toujours se questionner. Puis pour nos enfants qui doivent vivre le déchirement entre deux religions alors on a décidé de venir vivre ici. » (Dounia)

ou encore l'inverse

« Nous avons émigré pour des motifs économiques mais aussi sociaux. Je suis chrétienne. Étant mariée avec un musulman et moi je suis chrétienne, ça a créé une situation sensible au pays (Syrie). [...] Ils (mariages inter-religieux) ne sont pas acceptés, ils ne sont pas du tout acceptés. [...] On a été étudier en France pendant plusieurs années. Nos enfants sont nés là-bas. On ne voulait plus

retourner au pays, dans sa ville à lui, c'était difficile pour moi, dans ma région c'était impossible donc on s'est dit on va tenter notre chance et aller vivre ailleurs.» (May)

Et puis il y a celles qui sont venues dans le but de faire des études supérieures dans une université québécoise et qui ne sont plus reparties ou qui ont tenté un retour dans le pays d'origine et qui sont revenues. La réadaptation dans le pays d'origine après plusieurs années passées à l'extérieur est vécue difficilement par de nombreuses personnes qui font alors le choix de retourner là où elles étaient établies soit pour études, formation ou encore travail.

« Je suis venue pour faire des études. A l'époque il y avait eu une entente entre le Maroc et le Québec qui nous permettait d'étudier en payant les mêmes frais de scolarité que les étudiants québécois. J'étais venue pour faire une maîtrise. [...] J'ai rencontré mon mari (Québécois) à l'université et on s'est mariés. Ce n'était pas du tout évident pour mes parents. Ils ont un peu paniqués au début, ils étaient tellement tristes, surtout que c'est loin. [...] Mais moi j'avais décidé de vivre ici. [...] J'aime la recherche, j'ai toujours adoré faire de la recherche et il me semblait que c'était ici que je pouvais réaliser mon rêve.» (Nabila)

La littérature sur l'émigration des femmes accorde souvent à celles-ci, un rôle passif dans le projet migratoire. Elles sont décrites comme le soulignent Labelle et al (1987 : 3) comme celles qui suivent qui un mari qui un père. Et ceci semble encore plus prononcé quand il s'agit des femmes arabes du fait de la perception que l'on a généralement d'elles comme personnes soumises et non en mesure de prendre d'elles-mêmes des initiatives. Pourtant ce n'est pas ce qui ressort des témoignages des femmes interviewées. Bien que mon échantillon ne prétende pas à la représentativité de l'ensemble de la population étudiée, à aucun moment il ne m'a été dit par une femme adulte « Il fallait que je suive mon mari, mon père ou ma famille ». Ces informatrices, quand elles n'ont pas elles-mêmes initié le projet d'émigration, l'ont du moins décidé et planifié conjointement avec leur époux.

« Ben tout simplement parce que je voulais vivre une expérience nouvelle, je voulais vraiment avancer dans mes recherches.....Je trouvais que mon pays ne m'offrait pas les possibilités à ce niveau-là donc j'ai..., Et puis aussi pour mes enfants parce que je voulais quand même leur offrir disons une bonne formation ou une société peut être plus libre, plus ouverte, etc. [...] Puis pour quelque chose de mieux.....Dans mon pays j'ai pas trouvé les possibilités de faire de la recherche [...] parce que les universités ont très peu de moyens au Maroc et il n'y a pas beaucoup de possibilités de faire de la recherche donc j'ai préféré partir. Et puis aussi avec la montée de l'intégrisme, il faut pas oublier,

parce que je ne voulais pas que mes enfants subissent cette influence-là, étant donné que je ne partage pas du tout cette idéologie. » (Mouna)

Le désir de faire de la recherche scientifique, de mettre à profit ses compétences et capacités dans un cadre de travail propice ou encore la recherche d'un environnement idéal pour réaliser ses ambitions de perfectionnement, d'écriture ou de création sont également des raisons qui poussent des femmes de ces pays tout comme des hommes d'ailleurs vers des sociétés qui semblent offrir des conditions de travail et de réalisation de projets plus satisfaisants. Ceci provoque d'ailleurs une fuite des cerveaux et un important transfert de capitaux des sociétés arabes. L'image du Canada comme pays plus ouvert et plus tolérant à la diversité culturelle et confessionnelle et où il serait plus aisé de vivre en tant que femme portant le voile contribue aussi à attirer des immigrantes.

« Ben il y a beaucoup de motifs liés à ce que je suis, à ma propre conviction ou mon propre engagement qui fait que je suis musulmane pratiquante. C'est vrai qu'en France j'ai quand même expérimentée beaucoup de résistance au niveau de l'intégration du fait que je porte le voile donc ça c'est très difficile à vivre en France sur un très long terme. Et je me suis dit dans une autre société qui était plus ouverte, je vais peut-être réussir à mieux vivre mon choix (celui de porter le voile), à m'intégrer, à vivre ce que j'avais envie de vivre tout en étant musulmane sans finalement brimer mon identité. C'est pour cette raison-là. » (Safiya)

L'éducation est une raison qui est aussi bien souvent avancée parmi les motivations d'émigrer vers le Canada, le système éducatif canadien ayant bonne réputation dans les pays arabes. Depuis le début des années 1980, le Canada est devenu une destination privilégiée pour les jeunes des classes aisées et moyennes qui y viennent pour entreprendre des études universitaires. Plusieurs d'entre eux présentent une demande d'immigration au terme d'un premier cycle universitaire ou même d'un premier certificat lorsqu'ils relèvent des disciplines privilégiées². Aussi les parents candidats à l'immigration sont soucieux de fournir à leurs enfants les conditions nécessaires pour faire des études et recevoir une formation qui puisse leur assurer un avenir certain. En effet, fortement valorisée, l'éducation des enfants est un capital sur lequel misent les parents pour assurer à leur progéniture un avenir meilleur et une promotion sociale. Pour cela, ils sont prêts aussi à s'expatrier.

« On est partis parce que quelque part on cherchait à assurer aux enfants leur avenir, leur donner la possibilité de fréquenter de bonnes universités quand ils seront plus vieux. [...] Chez nous le système d'éducation c'est bien au primaire, c'est bien au secondaire mais à l'université c'est pas évident. [...] On aurait été obligés de toutes les façons de les envoyer à l'étranger plus tard. Alors on s'est dit qu'il valait peut-être mieux partir plus tôt. » (Tourya)

Si les motivations de départ de l'émigrant type sont en général liées à des raisons politiques, économiques, éducatives ou religieuses, certaines des femmes interviewées ont émigré simplement pour tenter une nouvelle expérience de vie et satisfaire une ambition personnelle.

« (...) et ben je suis partie pour vivre autre chose. Je voulais entamer une nouvelle vie, rencontrer du nouveau, respirer du neuf, c'est ça que je voulais. J'ai perdu mon père il y a longtemps de ça et je venais de perdre ma mère. Alors rester seule à la maison, ça me donnait le cafard. [...] Comme je voyageais très souvent vers l'Europe et le Moyen-Orient, je me suis dit : « ben établis-toi au Canada et tu voyageras alors au Maroc. » Sauf que là mes moyens financiers ne me permettent absolument pas de retourner souvent au Maroc. » (Oumnia)

Celles dont le choix d'émigrer est déterminé par des facteurs personnels vivent souvent en retrait de leur communauté d'appartenance et s'isolent sciemment de leurs compatriotes. Elles fréquentent alors des Québécois francophones ou des citoyens provenant d'autres horizons et contractent plus souvent un mariage mixte. Si elles rapportent vouloir prendre des distances à l'égard de leur communauté d'appartenance et se donner des espaces de fréquentations et de rencontres différents, elles affirment ne pas chercher pour autant à se couper de leurs racines, qu'elles continuent de nourrir à travers des contacts avec leurs familles restées au pays, ni à camoufler leur identité.

Depuis les années 1990, les femmes d'origine arabe contractent de plus en plus des mariages avec des Québécois francophones, des Canadiens anglophones ou d'origine autre bouleversant ainsi la pratique de l'endogamie qui prévaut dans les sociétés arabes. Si ces unions peuvent être un tremplin pour l'insertion de ces femmes au sein du groupe majoritaire, celles-ci peuvent aussi se voir en être brusquement éjectées en cas de séparation et redevenir ces « Autres » renvoyées de l'autre côté de la frontière symbolique comme en ont fait l'expérience deux des participantes.

« Je me suis établie au Québec et je me suis dit pourquoi pas aller jusqu'au bout. Le dicton dit : « qui prend mari prend pays, n'est-ce pas ». Moi je me suis dit : « qui prend pays prend mari » (rires). (Elle raconte très longuement son expérience maritale, la séparation et les procédures judiciaires pour la garde des enfants qui laissent voir des sentiments encore à vif (récit entrecoupé de sanglots) puis dit : « Bref je te passe les détails »). Tu sais les Québécois quand ils se liguent contre-toi t'es faite comme ils disent. Je croyais qu'on excellait dans ce domaine nous les Marocains mais je t'assure, ils nous dépassent de loin, tu te fais pas idée, c'est juste qu'eux, ils le cachent bien leur petit jeu, ils font tout en douce jusqu'au moment où tu tombes entre leurs griffes alors bonjour les dégâts. Bref j'ai passé un très, très, très mauvais quart d'heure, je te dis pas l'enfer par lequel je suis passée, je te dis pas. [...] J'ai touché le fond mais je me disais non tu ne dois pas, il faut te ressaisir pour tes enfants, il me fallait récupérer des forces. [...] Et ben c'est en retournant à mes racines que j'ai pu me ressourcer un peu, ça a été salutaire pour moi de revenir vers ces racines-là, bon il est vrai ce n'est pas comme si j'étais au Maroc, bien sûr que non, ce n'est pas comme si je retournais dans ma famille, et bon mes parents sont venus, ils sont venus les pauvres. [...] Mais quand même j'ai trouvé du réconfort auprès de quelques-unes de mes compatriotes, ces femmes-là ben elles m'ont épaulée, elles m'ont redonné des forces, elles mais aussi des Algériennes, et des Tunisiennes aussi. [...] » (Mounira)

Face à une expérience de racisme et d'ostracisme, une personne aura tendance à marquer un repli vers le *landsmannschaft*, son groupe d'origine au sein duquel elle pourra se reconstruire psychologiquement et panser la part de son identité blessée.

5.1.2 Le choix du Canada et du Québec

Le Canada n'était pas la première expérience d'émigration pour plusieurs des interlocutrices. De nombreuses immigrantes d'origine arabe ont en effet connu d'autres migrations volontaires ou forcées, d'autres exils, certaines en Europe, d'autres dans les pays du Golfe, en Afrique, en Amérique-Latine ou encore dans les Caraïbes.

Le choix du Canada et du Québec, comme destination, peut s'expliquer par différentes raisons parmi lesquelles ressortent la sécurité qui caractérise le pays, la présence d'un membre de la famille ou d'amis, le racisme ambiant dans les sociétés européennes mais surtout le fait que le Canada reste jusque-là, plus ouvert à l'immigration que ne le sont les pays d'Europe où celle-ci a été généralement ralentie à partir de 1974. Le Québec enfin, tout simplement pour la langue française et le caractère francophone de la société.

« Au début on avait jeté notre dévolu sur la Suisse et le Québec. Puis en nous renseignant, on s'est rendu compte que les démarches étaient moins compliquées pour le Québec. L'agente au consulat nous a dit que vu le profil de mon mari (ingénieur en télécommunications), il allait trouver du travail comme ça (claquement des doigts). Alors ça nous a encouragés. Et puis il y a la question de la langue aussi qu'on a considérée. » (Mouna)

La langue a été un élément déterminant dans le choix du Québec comme lieu d'établissement également pour Safiya et Ahdaf.

« Ben je suis francophone, je pense que la langue y a fait pour beaucoup, la langue y a fait énormément et même maintenant parce que je suis très attachée à ma langue moi, je m'en rends compte et ma langue française c'est une langue que j'aime bon parce que...la langue y a fait beaucoup c'est vrai que j'aurais pu aller du côté canadien anglophone mais je ne suis pas anglophone, moi. Je suis francophone et voilà je me suis installée ici et j'aime ma langue. » (Safiya)

Ou encore ce témoignage

« J'avais un ami québécois en France qui était très, très, très gentil. Il m'a parlé du Québec, des Français du Québec. Et moi et mon mari comme nous connaissions aussi la langue française, on s'est dit : « ça va être facile pour nous de vivre là-bas. » Enfin une bonne vie on va dire. » (Ahdaf)

La présence d'un parent ou même de vagues connaissances dans un pays peut peser dans le choix d'une destination. Il est toujours rassurant pour de nouveaux immigrants de savoir qu'ils auront un point de contact ou d'ancrage à leur arrivée dans une nouvelle société. La présence de personnes proches peut même parfois alimenter une chaîne migratoire. Elles constituent également l'un des critères considérés par les politiques d'immigration. La possibilité de l'obtention de la citoyenneté et ce, dans un laps de temps relativement court (3 ans généralement) fait du Canada une destination attrayante.

« Premièrement parce que c'est un pays qui ouvrait à l'immigration, qui permettait l'immigration. Et puis parce que c'est plus facile d'obtenir la citoyenneté. Deuxièmement j'ai un cousin et sa femme qui demeurent à Montréal depuis longtemps et aussi d'autres personnes qu'on connaissait de Beyrouth alors on a pensé qu'on se sentirait moins seuls. » (Danièle)

Il ressort également des témoignages des Proche-Orientales qui sont anglophones ou de celles qui maîtrisent aussi bien l'anglais que le français, que le choix du Canada a primé sur celui des États-Unis du fait de l'image pacifiste que projette le Canada, de sa non

implication dans la colonisation des pays du Sud et de son rapport géopolitique moins violent avec les pays arabes. L'aversion des femmes arabes pour les politiques gouvernementales américaines transpire dans la quasi-totalité des témoignages et la décision de s'établir au Canada était pour certaines d'entre elles, un refus de ne pas s'établir aux États-Unis.

« Nos fils s'étaient installés aux États-Unis pour y faire des études. Après la guerre du Golfe il nous fallait partir (Émirats Arabes Unis), on aurait pu immigrer aux États-Unis mais on a jugé que ce ne serait pas du tout une bonne chose pour nous. Nous sommes Palestiniens, et vu la politique désastreuse que ce pays mène au Moyen-Orient et toute la propagande sioniste qui y est diffusée, nous avons opté pour le Canada. Parce qu'il nous semblait qu'il entretenait des relations diplomatiques plutôt bonnes avec les pays arabes et aussi parce qu'on n'avait jamais entendu parler en mal du Canada. »(Boutaïna)

5.1.3 Connaissance préalable du Canada et du Québec

Contrairement à la France et à l'Angleterre, anciens pays colonisateurs de la région arabe avec qui les sociétés et peuples arabes ont entretenu depuis longtemps des relations à divers niveaux, le Canada est un pays qui demeure encore vague dans l'imaginaire arabe. Hormis pour quelques personnes qui ont pu faire un voyage de prospection avant de venir s'y installer, l'arrivée au Canada constitue pour la plupart des immigrantes arabes le tout premier contact avec la société d'accueil. Deux types de réponses se dégagent quant aux connaissances que les interlocutrices avaient du Canada et du Québec avant de s'y établir. Si elles sont, somme toute, rudimentaires pour certaines d'entre elles, elles sont par contre plus développées chez d'autres.

« Pas beaucoup de connaissances, c'est juste au niveau de la géographie. Que ça fait partie de l'Amérique du nord, un pays froid. Mais en général une société sécuritaire, c'est pas comme les États-Unis où il y a beaucoup de violence, qu'on n'a pas peur au Canada. Pas plus que ça. » (Dounia)

La rigueur du climat ressort souvent dans les réponses recueillies. Si toutes s'attendaient à un froid rigoureux, elles sont en revanche fort surprises surtout lorsqu'elles arrivent en été par la chaleur qui règne dans un pays réputé pour son climat nordique.

« Que c'était un grand pays très, très froid, très loin, mais où on parlait aussi français. Ça restait très flou. Dans quelle mesure on parlait français, comment

c'était réellement. Rien. Vraiment aucune idée bien définie. Un pays d'avenir. Un pays où il était possible de se tailler une place.» (Maryam)

Pour certaines, notamment les plus jeunes une image encore exotique.

« Très, très peu. Je me rappelle avoir été heureuse d'aller au Canada et j'imaginais que j'allais aller à l'école en traîneau à chiens.» (Maïmouna)

Et puis celles qui avaient approfondi leurs connaissances à travers la recherche.

« J'avais déjà une bonne connaissance géographique un peu comme tout le monde parce qu'on regarde la télé, on lit. Puis notre formation même est une formation tellement globale que donc on connaît très bien, aussi bien moi que mes enfants que mon mari, on connaissait très, très bien déjà le Canada, mais à un double titre. Je connaissais les problèmes linguistiques du Québec étant linguiste et donc les problèmes du français et de la francophonie. Donc le Québec était tout à fait intégré dans mes connaissances et puis même dans mes recherches.» (Zoubida)

Ou par la lecture d'œuvres littéraires et les cours d'histoire et de géographie enseignés à l'école dans un pays encore sous occupation française.

« J'avais lu Maria Chapdelaine quand j'avais 13 ans ou 14 ans et je trouvais que ça ressemblait un peu au monde du Sahara. Les hommes qui partent loin pour longtemps et dont on ne sait pas quand ils vont revenir. Le paysage aussi, le sable d'un côté, la neige de l'autre. Ça m'avait vraiment impressionnée cet ouvrage-là. Et puis on étudiait le Canada en histoire et géographie. On nous disait que les francophones n'étaient pas riches et qu'ils étaient cantonnés dans certains lieux géographiques du Canada. Et puis que c'était un pays d'une grande immensité et des choses comme ça. J'avais lu des romans d'Anne Hébert et d'Antonine Maillet aussi. Et donc ça m'a donné un peu une idée sur les gens, sur les paysages, les mentalités, les habitudes de vie, sur les pratiques religieuses, sur un tas de trucs quoi.» (Yasamin)

Puis l'idée qu'un rapport d'oppression ne saurait exister entre deux peuples « blancs ».

« Ce que je savais du Canada? Je savais que c'était le Grand-Nord. J'avais lu les romans de Jack London. J'avais lu beaucoup de choses sur le Klondike. J'avais lu sur les Amérindiens, sur les Inuits que dans ma culture acquise par le biais du colonialisme français, on appelait les Esquimaux. C'était un peu folklorique, sans plus. J'avais eu aussi accès, par le biais de la Radio d'Alger. Par un concours de circonstances quand j'étais à l'Université d'Alger, j'ai rencontré quelques Canadiens, quelques Québécois en fait, qui étaient membres du FLQ qui étaient réfugiés politiques en Algérie qui venaient de la Havane et qui fuyaient leur pays, qui étaient recherchés par leur pays pour activités « terroristes ». J'avais lu le livre de Pierre Valières, Nègres Blancs

d'Amérique que j'avais trouvé très bizarre, que j'avais pas bien compris parce que d'abord j'étais jeune et que j'avais pas beaucoup d'expérience. Mais moi qui appartiens à une génération qui sortait du colonialisme et de l'impérialisme français, d'une expérience de sous-développés africaine, arabe, musulmane dans un pays avec des structures archaïques avec lesquelles on se battait comme on pouvait et on avait été dans un archaïsme encore plus profond par le colonialisme. Moi je pensais que c'était nous les Nègres de l'Afrique et qu'il ne pouvait pas y avoir de Nègres d'Amérique à part évidemment la grande exception des Noirs américains issus de l'esclavage. J'ai donc découvert un

Québécois qui parlait de son peuple qu'il appelait le peuple québécois comme étant un peuple blanc soumis par un autre peuple blanc.» (Souha)

5.1.4 Attentes et perceptions du Canada et du Québec

Partir au loin, quitter son pays et les siens, c'est toujours dans la perspective d'une vie différente, d'un avenir meilleur, d'une aventure palpitante. Pour Zoubida, Nabila, 'Adila et les autres, la migration présentait de meilleures conditions de vie sociales et économiques, l'évolution vers un espace démocratique, une plus grande sécurité mais surtout un espoir de réussite, de réalisation et d'épanouissement de soi. Le Canada semblait prometteur de toutes les possibilités.

« Et bien, en réalité on s'est pas posé beaucoup de questions. Mais pour nous c'était un peu la dernière frontière de la francophonie. Pour nous, on allait arriver et puis on allait glisser comme des poissons dans l'eau parce qu'on est parfaitement francophones et qu'on a une immense culture derrière nous et puis une immense expérience de travail. On est venus convaincus qu'on allait tout de suite être reconnus, recrutés dans les collèges, dans les universités et puis voilà.» (Zoubida)

Étudier, se former et faire carrière dans le champ qui les intéresse est une réponse qui est revenue souvent dans les témoignages. Ces femmes pleines d'ambition, souhaitaient entrer de plain pied dans leur nouvelle société et prendre part à sa vie sociale, économique, civique et scientifique.

« En fait j'avais les attentes d'une femme qui voulait faire des études supérieures, acquérir une bonne formation et faire une carrière intéressante dans la recherche. Ça a été long et on ne le voit pas au début, mais je suis arrivée à réaliser certaines de ces attentes qui ne demandent pas seulement des formations et des diplômes mais surtout une bonne connaissance du milieu, un bon réseau et des contacts solides mais vraiment solides. Les études seules ne

suffisent pas. [...] Quand je suis arrivée, je pensais franchement qu'il suffisait d'avoir une bonne formation et des diplômes pour se décrocher un emploi mais non ce n'est pas ça du tout. C'est pas plus différent que chez nous sauf que c'est moins flagrant, ici c'est plus subtil c'est tout. » (Nabila)

L'image du Canada comme société prospère, sécuritaire, pacifique et respectueuse des droits humains attire les migrants des pays arabes où ce pays a bonne presse. Celui-ci est perçu comme un pôle d'emploi intéressant, non déjà saturé comme la France, la Belgique ou l'Allemagne et comme un havre de paix à l'abri de l'insécurité et du racisme.

« Que c'est un pays de liberté où on peut jouir de nos droits. C'est cette liberté qui m'avait attirée vers le Québec. Qu'il n'y a pas de racisme et qu'il n'y a pas de discrimination comme en Europe. Parce que j'ai été en Europe comme touriste et j'ai pas aimé ça. C'est ça qui m'a attirée vers le Québec. Et la province est toute petite et surtout quand j'étais arrivée en vacances c'était beau, j'avais aimé ça. Ça et je disais aussi que c'est propre. Tout ça j'ai aimé. Mais là quand j'étais arrivée en vacances et même quand je suis arrivée au début, on ne voyait pas tout ce qu'on voit maintenant. C'est comme tout a changé. » ('Adila)

Mais cette image idéalisée que projette à l'étranger le Canada et avec laquelle viennent nombre d'immigrants des pays arabes ou ceux établis en Europe s'estompe souvent après les premiers mois d'établissement. Comme pour chaque immigrant qui arrive dans un nouveau pays, il y a la période de découverte, d'émerveillement, de dépaysement puis de choc culturel. Et au fur et à mesure que l'individu s'installe, qu'il prend contact avec la réalité de sa nouvelle société et qu'il en découvre les aspects occultés dans la représentation-carte postale qu'il s'en était fait en période pré-migratoire, l'euphorie des premiers temps le cède chez plusieurs à un plus ou moins grand désenchantement.

5.1.5 L'établissement et l'insertion post-migratoires

L'accueil et l'établissement des nouveaux arrivants sont une étape fondamentale, car ils vont influencer sur la suite du processus d'adaptation à un nouvel environnement social. C'est à ce moment-là que va se faire un réajustement des perceptions et des attentes pré-migratoires à la réalité. Trouver un logement, une école pour les enfants et un centre de santé et de services sociaux, faire établir l'équivalence de ses diplômes et compétences, apprendre la langue d'usage, recréer un réseau d'entraide et de soutien sont autant de défis que rencontrent par les nouveaux arrivants.

La plupart des femmes gardent un souvenir très positif des premiers temps de leur installation au Québec. Elles découvrent avec beaucoup de plaisir les différents coins de la ville où elles se sont établies et se construisent de nouveaux repères. Elles s'acclimatent peu à peu à l'espace, à la grandeur des avenues, à l'étendue des parcs, à l'immensité des forêts et des cours d'eau, à la distance entre les lieux. Elles développent alors un nouveau rapport à l'espace et au temps. Cet espace infini leur procure une sensation de liberté *« au début quand tu arrives tu es prise d'une drôle de sensation, tu ne saisies pas tout de suite ce que c'est, c'est quoi ce drôle de sentiment mais après ça fait un déclic et tu comprends que c'est l'espace, c'est les dimensions des rues, des avenues, des places, les distances d'une ville à l'autre et tout. Comparativement au Liban tout est démesuré ici. »* (Amina)

C'est avec une grande satisfaction aussi qu'elles découvrent une structure administrative moins lourde que celle laissée dans les pays d'origine ou en d'Europe et la facilité avec laquelle elles obtiennent leurs premiers papiers et documents de résidentes permanentes, de réfugiées ou encore de parrainées (carte d'assurance sociale, carte d'assurance maladie, ouverture d'un compte bancaire, etc.). Elles sont en général satisfaites de la manière dont elles sont reçues par les différents employés des institutions publiques et para-publiques ainsi que des renseignements et conseils qui leur sont fournis.

Elles apprécient grandement l'accessibilité des services publics en réponse aux besoins immédiats, l'efficacité et le professionnalisme des agents et intervenants à qui elles s'adressent et surtout la ponctualité avec laquelle tout est conduit, caractéristique qui fait encore défaut dans bien des administrations des sociétés arabes. Celles qui ne connaissent pas la langue française sont heureuses de pouvoir suivre des cours au Centre d'orientation et de formation pour les immigrants (COFI) bien qu'elles trouvent que les 7 mois alloués par le gouvernement pour cet apprentissage sont bien en deçà du temps nécessaire pour en avoir la maîtrise.

Mais ce qu'elles apprécient par-dessus tout c'est de pouvoir circuler dans l'espace public de jour comme de nuit sans se faire interpellé par des hommes comme cela se produit habituellement dans la plupart des pays méditerranéens où la drague, lorsqu'elle prend la tournure d'un harcèlement, pourrait littéralement la vie des femmes. Elles ressentent une grande sécurité à vivre à Montréal. Montréal qui, soulignent-elles, est l'une des rares

grandes villes nord-américaines sécuritaires et paisibles où l'on peut marcher la nuit, prendre l'autobus ou le métro en toute quiétude. Et cet aspect-là de la ville plaît beaucoup à ces femmes qui aspirent à vivre dans un environnement tranquille et paisible.

« Descendre au centre-ville le soir pour aller voir des spectacles et pouvoir rentrer en métro à des heures avancées de la nuit, y a pas beaucoup d'endroits où tu peux faire ça quand tu es une femme. J'ai voyagé dans de nombreux pays. Enfin, mon travail m'a amenée à vivre dans plusieurs pays mais le Canada demeure l'un des rares où tu peux vivre dans une telle sécurité. Et ça, ça n'a pas de prix. » (Souha)

Montréal avec son espace ouvert et son caractère sécuritaire leur communique aussi un sentiment d'évasion, une sensation de bien-être.

« [...] En plus j'adore le vélo, j'adore me balader à vélo, ça me procure un tel sentiment de liberté, de mouvement. Et ici tu peux en faire où tu veux, quand tu veux et ça c'est merveilleux. » (Nabila)

En effet, au fur et à mesure qu'elles s'acclimatent à leur nouvel espace social, elles se sentent débarrassées du sentiment de peur d'y circuler même à des heures avancées de la nuit. Pouvoir prendre l'autobus ou le métro même tard dans la nuit est une possibilité qu'elles n'avaient pas dans leur pays d'origine et elles mesurent l'importance de cet avantage. Elles apprécient Montréal également pour l'organisation de ses activités sociales, culturelles, festives, sportives et intellectuelles. Elles se réjouissent de l'existence de centres de sports et de loisirs, d'espaces de récréation pour les enfants, d'autant plus qu'elles peuvent y avoir accès gratuitement ou à un prix modique.

« Cet été nous n'avions pas les moyens de voyager alors j'ai mis les enfants dans un camp du jour. Et ben ils ne sont pas ennuyés une seconde. Ils ont vraiment passé de très bonnes vacances. Chaque jour ils leur faisaient une nouvelle activité. Chaque fois ils les emmenaient quelque part soit à la ronde, soit à la plage, à plein d'endroits. Les week-ends, ils allaient à la piscine du quartier ou bien ils jouaient au tennis avec leurs copains parce qu'il y a un cours juste à côté de la maison. Mais ça c'est merveilleux, c'est merveilleux de pouvoir faire tout ça et pour pas très cher en fin de compte. [...] Juste pour ça tu te dis bon si nous n'avons pas trouvé un travail stable, si notre niveau de vie a considérablement chuté, tu te dis au moins les enfants y gagnent. » (May)

Contrairement à une certaine mentalité petit bourgeois et nouveaux riches présente dans les sociétés arabes, à l'attitude arrogante et méprisante que certains nantis manifestent à l'égard des catégories sociales défavorisées et aux rapports hiérarchiques à différents niveaux qui

existent entre groupes, que soulèvent par plusieurs interlocutrices et contre lesquels elles sont fort critiques, elles découvrent avec beaucoup de bonheur, la simplicité des gens quand elles ont l'occasion de les connaître et le type de relation moins formel qui s'établit entre les individus. Elles sont certes, comme beaucoup d'immigrants, choquées au départ par l'usage courant du tutoiement mais s'y font dans l'ensemble très bien après un temps d'adaptation. Elles voient dans l'usage de celui-ci une forme de simplicité dans les rapports interpersonnels et une atténuation de la hiérarchie des positions sociales.

« Les gens sont vraiment simples ici, ils sont d'une telle simplicité, regarde juste par exemple à l'université tu ne sens pas ce rapport hiérarchique entre les profs et les étudiants. Les profs sont vraiment accessibles et puis les gens qui ont des positions élevées ils n'ont pas cette arrogance qu'ont les gens chez nous qui dès qu'ils s'élèvent un peu dans l'échelle sociale, ils se mettent à te regarder de haut. » (Mounira)

Celles qui comme Yasamin n'arrivent pas à s'habituer au tutoiement l'expliquent par les deux motifs suivants.

« Par contre le vouvoiement, jusqu'à maintenant je vouvoie mes étudiants et c'est vraiment mal vu. On devrait se tutoyer, il y a un bon côté, c'est la simplicité. Mais moi ça veut pas dire que je n'aime pas les gens mais j'aime garder un minimum de distance. Et c'est surtout la déformation de la radio. À la radio, on ne se tutoie pas parce que ça exclut les auditeurs si on a l'air trop intime. [...] Et aussi un autre argument c'est que nous dans le temps de la colonisation nous étions automatiquement tutoyés par les colons. Et à partir de l'âge de 6 ou 7 ans on commençait à exiger le vouvoiement pour notre fierté. On ne voulait pas être tutoyé. [...] » (Yasamin)

Venant de sociétés où le contact est facile, où les conversations se font toutes seules, où les bises et le toucher sont permis, elles apprennent dans leur nouvelle société à freiner leurs élans spontanés parfois mal interprétés. Et c'est à ce niveau que Yasamin dit avoir vécu un déracinement, dans ce contrôle de soi, de son corps allant à la rencontre de l'autre qui surpris, accuse un mouvement de recul. D'autres répondantes ont aussi rapporté avoir ressenti le raidissement du corps chez certains de leurs concitoyens lors d'une proximité corporelle qu'elles ont marquée spontanément avec eux. Elles s'emploient alors à un nouvel apprentissage du comportement et de la gestuelle corporels et à un respect de l'espace de l'autre.

« Il y a parfois une incompréhension aussi dans la façon de se parler, de savoir si en étant proche de l'autre on n'envahit pas son espace. Si on le touche, si on l'embrasse, les paroles aussi si c'est excessif ou non. Est-ce qu'on dit bonjour ou on ne dit pas bonjour. Normalement quand on rentre dans un magasin chez moi on dit bonjour, on engage la conversation, ici si on dit « bonjour, comment ça va? » on a l'air idiot. » (Yasamin)

Elles se plaignent toutefois de la formalité qui entoure les relations interpersonnelles de type primaire. Elles souhaitent pouvoir établir, avec leurs concitoyens d'origine francophone ou anglophone, des relations dans des contextes autres que ceux de travail ou des études mais trouvent ceux-ci difficiles d'accès, jaloux de préserver leur intimité. Elles disent, en grande majorité, n'entretenir avec eux que des relations de type secondaire ou superficielles. Et ce n'est pas faute d'avoir essayé. Cependant elles n'attribuent pas cette pauvreté des liens de sociabilité à du rejet ou du racisme parce qu'elles se rendent bien compte que même entre eux, ceux-ci limitent les relations de type primaire à un cercle très restreint.

« C'est marrant parce qu'ici personne ne dit bonjour à personne. (rires) C'est vraiment moi comme travailleuse sociale, je dis bonjour à tout le monde, je suis aimable avec tout le monde. Mais (rires) quand je dis bonjour quelques fois ils répondent, d'autres fois ils ne répondent pas. [...] Je n'ai pas trouvé, je n'ai pas trouvé quelqu'un (rires). J'ai une amie qui était très gentille qui est francophone à l'Université Mc Gill. Elle a une famille, elle travaille. Elle m'a dit qu'elle n'a pas le temps pour les autres, donc c'est ça. J'ai essayé de la contacter mais elle était toujours très, très occupée, elle avait sa famille, ses parents, son job, c'est pour ça que je n'ai pas continué la relation avec elle. » (Ahda)

Interrogées sur leurs fréquentations, leurs cercles d'amitié et les personnes sur lesquelles elles peuvent compter en cas de besoin, la plupart des femmes ont cité des personnes d'origine arabe que ce soit des compatriotes ou des Arabes d'autres nationalités, parfois des immigrants d'autres provenances, rarement des Canadiens francophones ou anglophones.

« Juste quelques amies maghrébines que j'ai connues, algériennes, marocaines ou tunisiennes. Mais les rapports avec les femmes québécoises, ça ne dure jamais. C'est juste parfois des échanges de téléphone et puis après le contact se rompt de lui-même. Même si parfois moi je cherchais de maintenir le contact, mais je me rendais compte que l'autre ne faisait pas assez d'efforts. [...] J'ai essayé d'établir des contacts qui n'ont rien donné ou bien, lorsqu'il y a eu de la sympathie entre nous... Bon ça va peut-être durer un peu de temps surtout au téléphone... Il y a toujours des occupations quelque part qui font qu'on

n'arrive pas à se voir etc., etc., Et un beau jour ça s'arrête tout seul. Et puis quand j'essaie de renouer le contact, je me rends compte que l'autre personne c'est comme si elle n'était pas intéressée ou c'est comme s'il y avait une méfiance quelque part donc moi ça me touche et puis j'arrête. Ça touche un peu mon amour propre, j'arrête.» (Mouna)

En effet, la plupart des femmes interviewées ou rencontrées nouent des amitiés davantage avec des membres des communautés arabes, parfois avec des personnes issues d'autres communautés provenant du Sud. Contrairement à l'idée selon laquelle les immigrants préfèrent se fréquenter entre eux, les interlocutrices finissent par opérer un tel repli communautaire essentiellement à cause des difficultés qu'elles éprouvent à tisser des liens d'amitié ou de voisinage avec des concitoyens Québécois francophones ou anglophones. Et si leurs espaces de sociabilité sont davantage à tendance endogroupe, ce n'est pas toujours parce qu'elles préfèrent vivre dans l'entre soi.

5.1.5.1 Les barrières systémiques

Au fur et à mesure de leur installation dans leur nouvelle société et de leurs multiples démarches d'établissement, elles commencent à butter contre certains problèmes et obstacles. La première difficulté survient au moment de l'établissement de l'équivalence de leurs diplômes et expérience de travail. Les différences entre le système d'éducation du Québec et ceux des pays arabes exigent que les immigrantes d'origine arabe fassent évaluer leurs diplômes et expériences de travail acquises dans leur pays ou dans les pays où elles ont étudié par le ministère de l'Éducation, le ministère de l'Immigration ou encore par des institutions académiques. Elles sont terriblement secouées par la sous-évaluation qui est faite de leurs diplômes et expérience professionnelle voire parfois de leur non-reconnaissance.

« Oh ben! Ça c'était la galère. Parce que comme je voulais avoir une équivalence, on nous envoie à un organisme d'immigration Canada. Et j'ai trouvé que c'était absurde de faire évaluer un travail scientifique par des techniciens c'est-à-dire des gens qui n'appartiennent pas à l'université. Les diplômes des universités doivent être évalués par leurs pairs parce que là on a calculé mes nombres d'années d'études. Moi j'ai fait mon doctorat en 3 ans au lieu de le faire en 4 ans. Mais nous on n'a pas de contrainte de temps. Je leur ai dit : « Écoutez, j'ai enseigné 22 ans à l'Université XX, j'ai fait une licence d'espagnol, une licence d'anglais, une maîtrise d'anglais, permettez-moi d'avoir la rapidité de faire un doctorat en 3 ans. » « Non, là il vous manque

une année et donc il n'y a pas d'équivalence. » Ça c'était la réponse au bureau des équivalences d'immigration Canada et j'ai trouvé ça vraiment absurde. J'ai dit « Non! Vous savez un doctorat, c'est un doctorat, c'est un doctorat, c'est un doctorat, il est évalué par les pairs, il n'est pas évalué par des techniciens, par des fonctionnaires ». J'ai trouvé que c'était ridicule de passer par ce système. Me dire que oui vous avez fait votre doctorat en 3 ans. J'ai dit : « j'ai été enseignante pendant 22 ans, permettez-moi quand même de faire ma thèse à mon rythme ». Sur ce je suis allée à l'Université XX avec tous mes documents, avec toutes mes lettres de recommandation, avec l'évaluation de ma thèse par mon directeur de thèse qui était professeur à Paris XX même si la thèse a été soutenue en Algérie. « Ben non, non vous avez déjà un doctorat, vous ne pouvez pas ». Je voulais aller en traduction puisque j'étais en linguistique. « Non, non vous avez déjà un doctorat vous ne pouvez pas vous inscrire. » Et je n'ai pas trouvé les gens qui m'ont accueillie à l'Université XX particulièrement sympathiques et cette opinion s'est confirmée, beaucoup d'autres gens me l'ont dit et je crois que j'ai même développé une phobie contre cette université. Et j'ai plus jamais remis les pieds. » (Zoubida)

La formation académique et professionnelle et l'expérience de travail des personnes provenant des sociétés arabes, à l'égal de celles provenant des pays dit du « Tiers-monde », sont moins considérées. Les employeurs ont une préférence pour les expériences acquises en Amérique du Nord, en Europe ou au Japon (Bourque et Rioux, 1991). Bien que non reconnus institutionnellement, les diplômes et expériences professionnelles acquis en Europe ne semblent pas constituer une embûche pour les immigrants d'origine française ou suisse par exemple³. Ce qui n'est pas le cas des immigrants d'origine arabe qui ont fait des études universitaires en France ou en Belgique par exemple et qui ne réussissent pas à faire valoir leurs acquis. La possession de diplômes discernés par des institutions européennes auréolées d'un certain prestige et la maîtrise de la langue française et parfois anglaise qui auraient dû être autant d'atouts leur permettant une insertion plus aisée sur le marché de l'emploi, n'atténuent pas toujours les perceptions que l'on a des candidates d'origine arabe. Et cette différence de traitement au profit des immigrants d'origine européenne ne leur échappe pas. Et que dire des femmes arabes qui ont fait leurs études supérieures au Québec ou au Canada et qui peinent pourtant à s'insérer dans le monde du travail. Pour plusieurs des répondantes, leur origine « ethnique » affecte leur volonté d'insertion professionnelle.

« Après combien de temps est-ce que tu t'es mise en quête d'un emploi?

Ben en réalité tout de suite, j'ai commencé puis tout de suite je me suis rendue compte que non mon diplôme, mon doctorat français (Mouna a enseigné plusieurs

années le droit dans une université marocaine) ne va pas m'avancer à grand-chose, donc j'ai été réaliste tout de suite. Puis quand je suis allée me renseigner à l'université on m'a dit : « Oui c'est vrai votre doctorat est reconnu etc., etc. mais il vaut mieux pour vous faire le barreau parce que si vous avez le titre d'avocate ici au Québec ben vous serez mieux reconnue, etc., etc. Puis je me suis rendue compte quelque part que tout ça, c'était pas vrai, c'était pas vrai parce que je me suis renseignée quand même, il y avait des professeurs et des chargés de cours qui n'avaient pas de titres d'avocats. Même qu'on faisait appel à des professeurs de France qui venaient donner des cours qui n'étaient pas du tout avocats au Québec et pourtant ils arrivaient à enseigner et tout. Donc finalement j'ai renoncé à ce projet d'aller au barreau d'autant plus que ça coûtait très cher et j'avais pas du tout les moyens de payer ces cours. Alors j'ai préféré ne pas entrer au barreau mais malgré tout j'ai fait quand même un recyclage si vous voulez, donc j'ai fait 45 crédits à XX en droit au 1^{er} cycle, je me suis retrouvée au 1^{er} cycle (rires). Puis par la suite bon quand j'ai décidé de ne pas aller au barreau c'est là que j'ai continué à chercher du travail. J'en trouvais pas et finalement je me suis inscrite en maîtrise et puis c'est juste cette année que finalement la faculté de XX a fait appel à moi pour une charge de cours.

Et qu'est-ce que tu espères au bout de cette maîtrise?

- Rien du tout, je n'espère rien du tout je l'ai fait pour moi-même, la recherche m'intéresse pour le moment, je n'ai pas de travail, ça m'occupe, je trouve du plaisir à faire ça c'est tout, je ne m'attends pas du tout.... puisque mon doctorat n'a rien donné, est-ce que la maîtrise va donner quelque chose? (rires sarcastiques). Le doctorat n'a rien donné, bof la maîtrise ne va rien ajouter du tout. Je ne pense pas que le problème se situe à ce niveau-là, au niveau des diplômes, non, le problème se situe ailleurs.

- A quel niveau?

À un niveau d'intégration, le fait que la société et le marché de l'emploi ne veuillent pas m'intégrer, pour une raison ou une autre que je ne m'explique pas pour le moment, mais je sens que je suis sujette à un rejet par le fait que je ne sois pas d'origine européenne, je le crois, je le pense, j'en suis convaincue parce que lorsque vous avez un nom ou un prénom qui vous trahit, ça y est vous êtes fiché, vous êtes catalogué, on ne prend même pas la peine de vous recevoir. » (Mouna)

La deuxième barrière rencontrée par les interlocutrices est l'exigence d'une expérience de travail québécoise ou canadienne réclamée par les employeurs. Cette exigence qui n'est pas toujours en rapport avec les compétences pour l'emploi postulé, représente une réelle difficulté pour les immigrantes nouvellement arrivées. Ce critère constitue en fait une exclusion du marché de l'emploi pour cette catégorie de personnes et frappe les répondantes par son aberration. Comment en effet, être en possession d'une expérience de

travail d'un pays où l'on débarque à peine? Les interlocutrices perçoivent ce critère comme une volonté de discriminer systématiquement les immigrants.

« La première difficulté s'est présentée quand j'ai cherché un emploi dans le domaine de l'enseignement. Les gens m'interrogent sur mon expérience de travail canadienne. Chose qu'un nouvel arrivant ne détient pas. C'est pour cela que j'ai accepté un poste de secrétaire qui me permet d'avoir cette expérience. Cependant, cette expérience que j'ai acquise n'est reconnue que si j'accepte de continuer à travailler dans ce domaine. Elle n'est pas prise en considération lorsque je postule pour des postes dans mon domaine. » (Jihane)

La non-connaissance de la langue française par certaines femmes, présente un frein à leur insertion dans certains emplois, mais elle ne présente pas toujours nous l'avons dit plus haut, un atout pour celles qui la maîtrisent parfaitement. La connaissance de l'anglais est un impératif dans la société québécoise, une exigence qui refoule bien des immigrants (et même des Québécois francophones) du marché de l'emploi. En effet, malgré l'adoption de la Charte de la langue française, dite Loi 101, la formule mise de l'avant par le gouvernement québécois « Le français, c'est la clé du Québec » demeure une ambiguïté et une contradiction que les interlocutrices ont tôt fait de relever. L'exigence de la langue anglaise sur le marché du travail à Montréal constitue, pour les personnes qui ne l'utilisent pas du tout ou qui ne la maîtrisent pas suffisamment, un frein aussi bien au niveau de l'insertion économique qu'au niveau de la mobilité. (Da Rosa et Poulin, 1986)

D'autres obstacles sont rapportés par les interviewées comme la difficulté d'adhésion aux corporations professionnelles du fait de la rigidité de leurs critères ou l'exigence de la présentation de références des anciens employeurs. Toutes les barrières mentionnées par les interlocutrices tendent à rendre les premières années de leur établissement pénibles et leur insertion sur le marché du travail ardue, difficultés que rencontrent également les hommes, donc leur conjoint, père ou fils, et qui affectent considérablement leur niveau de vie.

5.1.5.2 Une précarisation du niveau de vie

Si tout nouvel immigrant fait face à des difficultés d'insertion dans le pays d'accueil, le processus d'installation et d'adaptation se vit de façon particulière d'un individu à l'autre et d'une vague d'immigrants à l'autre puisque cette étape d'établissement est reliée à la conjoncture sociale et économique au moment de l'arrivée, aux politiques d'immigration de

la société réceptrice, aux attitudes de la population générale et des employeurs en particulier. Les auteurs qui ont étudié l'intégration des migrants d'origine arabe dans leur nouvelle société sont unanimes à considérer que l'insertion économique des nouveaux arrivants est un pré-requis pour une intégration plus large dans la société (Abou, Abu-Laban). Les facteurs économiques jouent un rôle de grande importance dans l'intégration des nouveaux arrivants. L'insertion de l'immigrant sur le marché du travail, le niveau hiérarchique auquel il peut accéder, les possibilités de mobilité sociale qui s'offrent à lui, sa réussite financière sont autant d'éléments pouvant influencer sur son degré d'intégration. (Abu-Laban, 1982 :102)

D'après les données du recensement de 1986, on peut voir que le taux de chômage et le niveau de revenu des immigrants établis au Québec avant 1978 se comparent sensiblement à ceux de la population active. La situation va cependant se détériorer considérablement pour les immigrants arrivés après 1983 qui connaîtront de sérieuses difficultés d'intégration économique, tendance qui se maintiendra dans les années 1990 et 2000. Leur difficulté d'insertion sur le marché du travail et la détérioration de leur niveau de vie sont dues d'une part, aux grandes restructurations économiques qui affectent le marché de l'emploi de façon générale et d'autre part, au fait que des barrières spécifiques propres aux immigrants semblent plus importantes. (Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, 1993 : 30)

Les informations recueillies révèlent des parcours d'insertion professionnelle défavorables. Les séquences d'activité des femmes sont essentiellement faites de contrats à durée déterminée le plus souvent hors de leur champ de compétence, de stages, de formations, de recyclages dans d'autres filières à défaut d'une insertion consistante sur le marché de l'emploi. Ces stratégies d'insertion porteuses d'espoir et stimulatrices d'énergie permettent aux femmes pendant un temps, qui peut parfois être long, de se sentir parties prenantes de la société et leur masquent la réalité de leur insertion par la marge. Un jour cette réalité les rattrape. Elles se rendent compte que les années passent et que leur situation n'évolue pas. Pire, souvent elle se dégrade.

« Nous avons dépensé tout l'argent que nous avons amené avec nous. Le projet dans lequel nous avons investi tout cet argent n'a pas marché. Nous ne sommes

pas des gens d'affaires. Comme nous sommes venus à titre d'investisseurs, il fallait monter un projet [...]. Mon mari n'a jamais trouvé un travail comme ingénieur. [...] Je travaille dans un journal. [...] Notre situation s'est dégradée de plus en plus, nous n'avons jamais pensé que nous tomberions si bas. »
(*'Abir*)

Peu de femmes rencontrées, notamment celles arrivées depuis les 25 dernières années, peuvent se prévaloir d'une insertion économique réussie. Elles ont le sentiment que les efforts qu'elles déploient pour décrocher un emploi ne débouchent sur presque rien. Leur trajectoire post-migratoire connaît des périodes de stagnation que traduit bien un terme qui revient souvent dans leur bouche pour exprimer ce déploiement d'efforts sans grand résultat, « la galère ». Une question les hante : Connaîtront-elles un jour un emploi régulier, une situation sûre ou continueront-elles à traîner dans cette galère?

Les trajectoires migratoires vécues par les unes et par les autres influenceront différemment leurs modalités d'établissement et d'insertion dans la nouvelle société et auront un impact particulier sur leurs dynamiques relationnelles en situation post-migratoire. Ces modalités varieront en fonction de la conjoncture économique et politique de la société d'accueil et des programmes et normes étatiques conçus pour l'insertion des nouveaux arrivants.

5.1.5.3 Séparation des familles

De nombreux hommes d'origine arabe ne trouvent pas de travail ou un travail suffisamment bien rémunéré pour satisfaire aux besoins de la famille. Parfois les emplois qu'ils réussissent à décrocher ne leur conviennent pas parce que trop éloignés de leur champ d'expertise. Les professionnels supportent mal leur déclassement surtout s'ils se retrouvent à faire un travail manuel et non socialement valorisé. Habitues à un train de vie élevé, de nombreuses familles arabes vivent mal la baisse de leur niveau de vie socio-économique et face à cette situation, la décision du retour du père dans le pays d'origine ou dans le dernier pays de résidence pour réintégrer son poste antérieur quand il le peut encore, chercher un autre emploi ou encore reprendre son commerce, s'impose pour certaines d'entre elles. Ces pères font alors le va-et-vient entre le Canada et là où ils travaillent. Les femmes choisissent le plus souvent de rester au Canada avec les enfants parfois même lorsqu'ils sont adultes. Certaines accompagnent leur conjoint lorsque les enfants sont en mesure de rester seuls. C'est ainsi que plusieurs familles continuent à mener un train de vie équivalent

à celui qu'elles avaient dans leur pays d'origine ou de résidence grâce à l'envoi d'argent à partir d'autres pays le plus souvent arabes. Lorsque ces pères obtiennent la citoyenneté canadienne, c'est alors en tant que Canadiens qu'ils œuvreront dans les pays arabes, notamment ceux du Golfe, pour un salaire bien plus élevé que celui offert à un national ou un ressortissant d'un autre pays arabe.

« Non mon mari est au Maroc, je suis seule avec les enfants. Lui il est reparti. Il n'a pas trouvé de boulot ici, alors il est reparti reprendre son job là-bas. Il ne voulait pas rester là comme ça à poireauter, il était encore loin de la retraite mon mari. Et en plus son job là-bas, il est pas mal du tout. [...] Il vient nous voir de temps à autre ou bien nous rentrons nous aussi. Moi surtout. » (Tourya)

Ahdaf a également fait le choix de rester avec ses trois enfants qui étudient à l'université pendant que son mari fait le va-et-vient entre le Canada, la France et plusieurs pays arabes.

« Il a trouvé mais pas le travail qu'il souhaitait. Pour cette raison, il était obligé de repartir. Il fait de la recherche, c'est un professeur et un écrivain aussi. C'était impossible pour lui de rester ici. Il est reparti et il fait le va-et-vient entre le Canada et la Jordanie, le Koweït, les Émirats Arabes Unis, la France. Il vient nous voir pour deux, trois mois et il repart. » (Ahdaf)

Plusieurs professionnels ou hommes d'affaires d'origine arabe dont le statut sociale et économique leur assurait dans leur société d'origine ou de résidence, reconnaissance familiale et sociale ainsi que du prestige, se voient dépouiller de ce capital dans la société d'accueil ce qui affecte leur estime d'eux-mêmes et affaiblit leur position dans la famille. Devant leur difficulté à gérer la face, ils adopteront la stratégie du retour pour récupérer honneur et dignité.

Qu'est-ce qui fait accepter à ces familles des séparations qui peuvent durer des années alors que l'un ou les deux conjoints avaient des emplois et des salaires qui leur garantissaient un mode de vie confortable et qu'ils peuvent parfois encore réintégrer en retournant dans leur lieu d'origine ou dans le pays où celles-ci étaient établies avant d'émigrer au Canada? Les mêmes motifs que ceux invoqués par les interlocutrices et qui les ont décidées à partir : un espace sociétal sécuritaire, un gouvernement stable, un système éducatif compétent, un avenir plus prometteur pour les enfants, la citoyenneté et le passeport d'une nation puissante, un système de santé et de services sociaux efficaces. Certaines femmes vont évoquer le fait de vouloir rester éloigner d'un milieu familial étouffant lorsque les relations

qu'elles entretiennent avec leur belle-famille sont tendues ou conflictuelles. D'autres mentionnent le fait qu'elles ne se sentent plus à l'aise dans une société dont certains pans se replient vers des valeurs religieuses et culturelles conservatrices et où elles se confrontent idéologiquement avec des courants islamistes qui prennent de l'ampleur.

L'autre raison qui empêche des familles de retourner dans leur pays d'origine ou de résidence lorsqu'elles font face à un échec d'intégration économique, est le fait qu'elles ont vendu tous leurs biens et liquidé toutes leurs économies, et elles ne veulent pas retourner dans un lieu où elles avaient un certain niveau de vie pour y repartir à zéro. Elles préfèrent vivre dans un état de précarité ici plutôt que d'avoir à tout recommencer là-bas. Quitter son pays et les siens, c'est toujours dans l'idée d'une vie meilleure dans cet ailleurs où l'on a choisi de s'expatrier. Retourner, c'est admettre son erreur et son échec et, cette humiliation, elles ne se sont pas toujours prêtes à la vivre.

5.1.5.4 L'impact social et psychologique

La littérature nous informe que l'expérience migratoire, les difficultés post-migratoires (choc culturel, dévaluation du capital académique et professionnel, perte du réseau social et familial, chômage, barrière linguistique, discrimination, appauvrissement, désenchantement et perte de l'image pré-migratoire projetée de la société d'accueil (le décalage entre scénario attendu et scénario reçu de M.Cohen-Émerique et J. Hohl)) sont autant d'éléments qui peuvent avoir des conséquences négatives sur la santé mentale des immigrants et réfugiés (Gilles Bibeau, Margalit Cohen-Émerique, Vania Jimenez, Cécile Rousseau, Michel Tousignant). Si à cela s'ajoute une ethnicisation qui marque la place d'un groupe dans l'espace social et l'assigne à une classification attribuée en fonction de ses origines et de la représentation sociale dont il est l'objet, les conditions de vie sociales, psychologiques et matérielles des membres de celui-ci peuvent s'aggraver. Et c'est cette situation autrement plus difficile qui apparaît dans les témoignages recueillis.

La marginalisation du marché du travail et le sentiment d'échec et d'impuissance qu'elle provoque chez les femmes n'est pas sans conséquences sur leur santé mentale, la santé comprise ici non pas comme catégorie médicale mais comme un « état d'équilibre » et un sentiment de bien-être qui réfèrent à une dimension sociale et subjective (culturelle,

économique, politique, environnementale). Elles sont en effet, guettées par la désillusion, l'épuisement moral, la dépression, l'amertume et le repli sur soi ou sur sa communauté. L'exclusion du marché de l'emploi ne comporte-t-il pas alors le risque d'une fracture sociale?

« J'ai l'impression de tourner en rond. Y a rien que je n'ai pas entrepris, y a rien, et je me retrouve toujours au même point. Et ça c'est frustrant, ça me frustre. J'ai peur de sombrer. J'ai tellement peur. Et à chaque fois je me dis : « bon Jihane, tu te calmes, essaie ça maintenant, va vers ça. » Mais rien ne marche, rien. Et quand je te dis rien là c'est vraiment rien. Et ça fait des années. Je suis fatiguée de cette situation, je me suis fatiguée, là j'en peux plus. [...] Ah! maintenant je cherche un travail dans les pays arabes. Je songe vraiment à partir, je peux pas continuer comme ça, ça n'a pas de sens, j'ai épuisé toutes mes énergies. » (Jihane)⁴

Les difficultés d'intégrer un emploi ou de l'occuper longtemps, la précarité des emplois occupés, les faibles rémunérations, la nécessité de cumuler plusieurs petits boulots, les relations tendues parfois conflictuelles avec les employeurs ou les autres collègues, le manque de réseautage font que la stagnation qui apparaissait au départ temporaire prend chez plusieurs femmes, à force d'efforts vains, une coloration de permanence. Elles connaissent pour la plupart une situation de vie qui traduit une dégradation par rapport à leur position antérieure, réalité sociale vécue comme une opposition entre des « dominées » et des « dominants » et qui influe fortement sur l'équilibre psychologique de ces femmes. Ce qui est toutefois salutaire dans leur cas, c'est le fait que cette situation n'est pas perçue comme un échec personnel. Elles savent qu'elles ont les compétences et les capacités pour occuper un emploi, mais que le marché qui ne veut pas d'elles. C'est en termes ethniques que ces femmes s'expliquent et expliquent leur refoulement du marché de l'emploi. Et cette exclusion, dont elles font porter la responsabilité à la société d'accueil, évite un traumatisme narcissique.

« Je devenais de plus en plus malade. J'étais malade, je souffrais et c'est là que j'ai décidé de me prendre en mains et je suis allée voir une psychologue au CLCS à côté de chez moi et je lui ai parlé de mes problèmes, je sanglotais, j'étais en larmes. Et c'est elle qui m'a ouvert les yeux. Elle m'a dit : « Madame faites attention vous faites l'objet de harcèlement, il faut que vous dénonciez cela et que vous arrétiez de travailler avec ces gens. Et si vous n'avez pas de preuves il faut que vous arrétiez de travailler avec ces gens parce que ces gens vous veulent du mal. Il ne faut pas continuer. » Et c'est comme ça que j'ai

arrêté de travailler sur cette recherche. Et j'ai fait une dépression nerveuse, j'ai du prendre des médicaments pour reprendre, j'ai fait même deux dépressions nerveuses, deux. » (Mouna)

Pour se réaliser l'individu doit trouver sa juste place dans la société en y occupant une fonction professionnelle et sociale afin d'obtenir une reconnaissance sociale et symbolique au sein du système.

5.1.5.5 Au moins les enfants y gagnent

La situation d'immigrante d'origine arabe qu'elles vivent, non seulement à travers leur propre expérience, mais à travers celles d'autres femmes et hommes de leur groupe d'appartenance, leur a permis de saisir les relations de domination qui se tissent entre un groupe majoritaire et un groupe minoritaire. Après une expérience post-migratoire où l'espoir, la vigueur et la force morale dont elles étaient pleines à leur arrivée s'estompent graduellement, elles se repositionnent en composant de manière moins utopique avec la réalité sociale.

Elles tendent alors à freiner leurs ambitions et aspirations sous l'effet des contraintes objectives. Dépourvues des moyens de les réaliser, elles attribuent cette situation à l'exclusion, la marginalisation et la discrimination dont elles sont l'objet et atténuent ainsi leur sentiment d'échec. Elles dévient alors leurs aspirations sur leurs enfants et se disent qu'au moins eux auront un avenir prometteur et que l'exil n'aura pas été vain. D'où le fait que plusieurs de ces femmes font le choix d'inscrire leurs enfants dans des écoles privées même si pour cela, elles sacrifient la satisfaction de plusieurs de leurs besoins. L'éducation et la réussite scolaire sont centrales chez ces familles. Plusieurs, rappelons-le, ont émigré pour cette raison. La pression va alors s'exercer sur les enfants pour qu'ils réussissent. Les mères palestiniennes surtout maintiennent cette pression. Ils doivent être les meilleurs m'avait dit lors du pré-terrain une mère qui veille au grain et s'investit corps et âme auprès de ses enfants qui fréquentent une institution française privée. Cette maman m'a expliqué que réussir était la seule façon pour les enfants et les adolescents palestiniens d'acquérir un certain respect de leurs professeurs et de leurs pairs. C'est que les représentations négatives à l'encontre de ce groupe pèsent de tout leur poids et il faut user de stratégies pour les alléger. Mais une autre raison peut expliquer aussi la survalorisation de l'éducation dans les

foyers palestiniens. Comme tout peuple qui se fait déposséder de sa terre, le savoir devient un autre moyen de résistance ⁵. Résistance à laquelle prennent part les enfants palestiniens de la diaspora depuis les toutes petites classes.

Les informatrices sont enchantées par toutes les possibilités qui s'offrent aux familles de s'adonner à des activités sociales, culturelles, artistiques et sportives. Elles se disent en effet, ravies par les infrastructures communautaires et municipales, par la grande diversité de loisirs qu'elles offrent aux citoyens et par leur accessibilité à prix modiques. Elles encouragent vivement leurs enfants à s'impliquer soit dans un sport, un art visuel ou plastique, la musique, le théâtre, etc. Elles accompagnent souvent leurs enfants aux bibliothèques municipales et dans les maisons de la culture de leur quartier pour assister aux événements qu'elles présentent. Elles apprécient grandement l'approche communautaire et populaire des centres de loisirs et de culture, leur enracinement dans les quartiers et leur accès pour tous. Les enfants n'ont pas le temps de s'ennuyer ici, disent-elles, au contraire ils n'auront jamais le temps d'explorer tout ce qui leur est offert.

Rima parle avec fierté de sa fille et de ses deux fils qui font de la natation depuis quelques années. Ils participent à des compétitions régionales et elle souhaite vivement les voir un jour prendre part à des jeux de niveau international. Pour cela, elle les encadre, les accompagne et fait en sorte qu'ils ne ratent jamais un entraînement. Elle trouve que l'exercice aquatique a un effet bénéfique sur leur développement physique et moral. Elle-même trouve énormément de plaisir à les suivre et à les observer durant leurs pratiques. C'est un moment qui lui procure détente et satisfaction.

« Mes enfants on toujours aimé la natation. J'avais remarqué qu'ils aimaient tout ce qui est exercice dans l'eau depuis qu'ils étaient tout petits quand je les emmenais à la piscine du quartier. Alors je les ai encouragés dans cette voie. Je les ai inscrits dans un cours de natation d'abord au centre communautaire dans notre coin, puis dans un autre centre plus spécialisé.[...] Ils participent à des concours au niveau régional et je suis sûr qu'ils pourront aller loin, s'ils continuent comme ça. Moi je pense qu'ils iront loin. En tout cas moi je le souhaite et je les encourage. » (Rima)

May a développé chez ses deux filles et son fils le goût de la musique. Depuis qu'ils sont tout petits ils prennent des cours de violon, de piano, de violoncelle et de basson. Elle les a inscrits depuis le niveau primaire dans une école spécialisée en musique. Ils participent à

des présentations régionales, nationales et internationales. Sa grande fille, qui est maintenant au CÉGEP, a suivi également des cours de chant classique et se produit lors d'événements scolaires ou culturels de plus grande envergure. Elle se dit particulièrement fière de ses enfants et ressent une forte émotion chaque fois qu'elle les voit sur scène ou à la télévision. Elle est heureuse de les avoir dirigés dans cette voie et d'avoir instillé en eux, l'amour de la musique et du chant.

« Je suis fière de voir ce que ça a donné, de les voir épanouis, la musique les a épanouis [...]. Je voulais qu'ils se réalisent à travers la musique et ils se réalisent. [...] Ma plus grande fille, elle a beaucoup d'assurance en elle, beaucoup de confiance en elle. Elle a de l'audace. Elle n'est pas du tout timide. [...] Dans ma famille l'art était réprimé. La musique était réprimée. Je viens d'une famille orthodoxe très conservatrice. Et je voulais que mes enfants expriment leurs émotions à travers la musique et le chant. Et j'aime ce qu'ils sont devenus. [...] Quand j'allais les voir sur scène, à la fin, au moment des applaudissements, des fois j'étais assise complètement en haut, je déboulais l'allée en courant pour qu'ils me voient les applaudir. Je voulais qu'ils voient à quel point j'étais heureuse. Au début j'étais tellement étranglée par l'émotion, je me mettais à crier : « c'est ma fille, c'est ma fille ou c'est mon fils. » (May)

5.1.5.6 L'insertion par le bénévolat

Vu leurs difficultés à tisser des liens primaires avec des Québécois francophones ou anglophones, l'inscription des immigrantes d'origine arabe dans des réseaux de sociabilité est limitée. Elles se retrouvent souvent entre compatriotes ou avec d'autres femmes arabes partageant souvent une situation sociale et économique similaire. Mais si au niveau psychologique et affectif, elles se soutiennent et se réconfortent les unes les autres, elles ne sont d'aucune aide les unes pour les autres puisqu'elles ne disposent pas des ressources et des « tuyaux » nécessaires à une intégration économique effective.

Alors tout en cherchant activement un emploi, plusieurs s'investissent dans des activités bénévoles ou volontaires d'une part, pour mieux connaître la société dans laquelle elles s'établissent et d'autre part, pour établir des contacts avec d'autres personnes. Elles se servent du bénévolat comme tremplin pour s'intégrer. Comme elles ont compris que le réseautage est nécessaire pour intégrer le marché du travail, alors elles s'impliquent bénévolement dans différents milieux pour se faire un réseau mais aussi pour se rendre utiles en espérant que l'opportunité de stabiliser leur vie professionnelle se présente.

« Oui j'ai fait du travail volontaire, du bénévolat à l'hôpital Royal Victoria pour 6 mois et j'ai travaillé avec la police de Montréal comme bénévole. J'ai visité les femmes enceintes à risque. je les ai aidées à passer le temps, je leur amenais des livres, des journaux, tout ça. Avec la police de Montréal, je les ai aidés à faire un sondage sur comment les gens de Montréal voient les services de police. Ça fait 4 ans et demi que j'ai fait ça. » (Ahdaf)

Elles sont contentes de la place accordée au Québec à la société civile, de la diversité de l'espace communautaire et de l'engagement bénévole des citoyens dans différents secteurs. Elles trouvent important par exemple que le système du bénévolat permette à des personnes à la retraite de pouvoir investir leur temps, demeurer actifs et en contact avec le reste de la société mais aussi, à des personnes sans travail, de sortir de leur isolement.

« Je me suis investie dans le bénévolat, longtemps j'ai fait ça, c'est ça qui m'a aidée à tenir. Quand je suis arrivée ici j'ai découvert cette possibilité de s'impliquer bénévolement et ça m'a vraiment enchantée. J'ai trouvé ça formidable. J'ai fait du bénévolat auprès des personnes âgées, j'ai fait du bénévolat dans une organisation de solidarité internationale, dans un centre communautaire anglophone et j'ai pu donc pratiquer mon anglais. Et la vérité c'étaient de belles expériences. [...] Sauf qu'à un à moment donné tu te dis :

« tout ça c'est bien beau mais ça ne permet pas de faire bouillir la marmite ». Mais bon au moins ça te fait connaître des gens, ça te fait sortir de la maison. » (Oumnia)

L'implication dans des activités bénévoles répond chez ces femmes à un besoin d'échapper à l'invisibilisation, à l'isolement et de se sentir exister. Elles alternent les périodes de contrats précaires, de chômage et de bénévolat ou de volontariat.

Les trajectoires migratoires vécues par les unes et les autres influenceront différemment les modalités de leur établissement et de leur insertion dans la nouvelle société et auront un impact particulier sur leurs dynamiques relationnelles en situation post-migratoire. Ces modalités varient en fonction de la conjoncture économique et politique de la société d'accueil et des programmes et normes étatiques conçus pour insérer les nouveaux arrivants. Les données recueillies auprès des participantes à l'étude témoignent de la variation dans ces modalités. Toutefois pour les femmes établies au Québec depuis les vingt dernières années, les informations permettent d'observer, au-delà des itinéraires sociaux différents, une situation post-migratoire assez semblable.

5.1.6 La représentation stéréotypée des Arabes : un obstacle supplémentaire

Les femmes d'origine arabe arrivées au Québec à partir des années 1980, dans une conjoncture économique défavorable, vont faire face à des barrières systémiques de la même manière que les autres immigrantes et immigrants. Tout en intégrant leur nouveau statut de « résidente permanente », d'« immigrante nouvellement arrivée » ou de « réfugiée », elles vont progressivement se familiariser avec les différentes désignations officielles par lesquelles l'État fragmente les individus dans des catégories ethniques, les incluant et les excluant simultanément dans l'entité mythique que représente la nation.

Toutefois au-delà des catégories ethniques par lesquelles elles découvrent qu'elles sont désignées, au même titre que les autres immigrants provenant des sociétés du sud, elles prennent conscience d'être placées dans une catégorie à part, marquées par une différence spécifique dans la différence générale. Et cette catégorie prend forme dans la représentation sociale qu'on se fait d'elles tout particulièrement. Les interlocutrices sont conscientes de la marginalité vers laquelle les poussent ces catégorisations et de la frontière symbolique qui les sépare non seulement du groupe majoritaire mais également des autres groupes, conscientes de la plus ou moins grande imperméabilité de cette frontière en fonction des origines et des groupes d'appartenance des individus, de la représentation sociale qui les caractérise communément et surtout de la position qu'occupe leur pays d'origine sur l'échiquier international. Elles sont unanimes à penser que les perceptions stéréotypées que l'on a des Arabes en général et des femmes arabes en particulier et l'antipathie que leur vouent plusieurs citoyens québécois francophones, anglophones ou d'autres origines représentent un obstacle supplémentaire qui les expose au racisme. Elles font d'elles un groupe-cible particulièrement vulnérable à ce phénomène.

*« On a des images négatives sur toutes les femmes immigrantes, les Africaines, les Latino-Américaines mais les pires c'est les femmes arabes. Les femmes arabes c'est les chiennes des femmes immigrantes. La femme arabe vue positivement c'est un sujet tabou. On ne peut pas parler de la femme arabe de façon positive. On te croit pas. On te prend pas au sérieux. (...) Oui ça fait que la situation des femmes arabes devient plus difficile, plus difficile pour tout mais je pense que c'est surtout au niveau du travail que c'est le plus difficile. »
(Haifa)*

La conscience d'appartenir à des groupes socialement stigmatisés se forge chez ces femmes durant la période post-migratoire à travers leurs premières expériences d'exclusion et de marginalisation et la prise de conscience de leur cantonnement dans une identité implicitement discriminante.

5.1.6.1 Prise de conscience des représentations sociales et constat de leur évolution

Alors que les immigrantes d'origine arabe nouvellement arrivées au Québec se heurtent, puis se familiarisent avec le phénomène d'ethnisation et de stigmatisation identitaire qu'elles découvrent progressivement au fil de leur installation, celles d'établissement ancien en suivent, médusées, l'évolution depuis les vingt cinq dernières années.

5.6.1.1.1 Les immigrantes arabes d'établissement récent

Plus familières de la France, l'Angleterre et les États-Unis dont elles connaissent, dans leur majorité, la phénoménale production discursive de type colonialiste et orientaliste, les répondantes croyaient avant leur arrivée au Canada que ce pays était moins susceptible d'être porteur de représentations stéréotypées à l'encontre des Arabes. L'image de pacifisme et de tolérance associée au Canada vu de l'étranger est à l'origine de cette perception et influe sur le choix d'y immigrer de nombre de ces immigrantes et de leurs familles. Entre autres, harassées par le climat hostile dans lequel elles vivaient en Europe, certaines ont fait le choix d'émigrer au Canada pour fuir le phénomène de stigmatisation. Elles avaient alors une image quelque peu idéalisée du Canada et du Québec et envisageaient leur vie dans cette société plus sereine et harmonieuse.

« [...] Je me suis documentée, j'ai lu sur les lois au Canada et au Québec et ça m'avait fascinée. Je me suis dit que c'était quand même un pays qui avait une charte des droits et libertés, des outils législatifs, une orientation multiculturelle, un pays qui se permettait de lutter contre les discriminations alors qu'en France on a moins ces outils-là. » (Safiya)

En effet, l'image positive que cultive et soigne le Canada à l'étranger ou celle que gardent en mémoire celles qui y viennent en visite ou en vacances, a séduit ces femmes et exercé sur elles beaucoup d'attrait. Mais ce qui les y attiraient surtout, ce sont les politiques, les lois et les chartes dont s'est doté le pays en matière de multiculturalisme et de droits de la personne. Bien qu'elles continuent de penser que la situation des immigrants d'origine

arabe est moins rude au Québec et au Canada qu'elle ne l'est en Europe et que leurs relations avec le groupe majoritaire sont moins frontales, elles constatent au fil de leur établissement, que les stéréotypes à l'encontre des Arabes les rattrapent ici aussi.

« Je pensais vraiment que ça serait différent. Et c'est vrai que dans une certaine mesure ça reste différent de la France. Mais quand même je ne m'attendais pas à autant de mépris vis-à-vis de nous d'autant plus que lorsque j'étais venue la première fois en visite, je n'avais rien remarqué de tout cela. J'avais ressenti une sensation agréable et je suis repartie avec une très bonne impression. Il m'avait semblé au contraire qu'ils avaient une assez bonne opinion des Arabes, les personnes que j'avais rencontrées à ce moment-là et qui avaient fait des voyages dans des pays arabes m'ont dit qu'ils en avaient gardé un bon souvenir et ça m'avait plu, ça m'avait réconfortée. [...] Mais depuis que je vis ici, c'est autre chose hein ! Tu le vois bien que les fameux préjugés sur les Arabes ils existent ici aussi, finalement les mêmes qu'ailleurs hein ! [...] sur les Arabes, sur les femmes arabes, sur tout ce qui s'appelle arabe, sur tout ce qui s'appelle musulman sauf qu'ici ça paraît moins, ils le montrent moins. » (Jihane)

Celles qui avaient également la possibilité de s'établir aux États-Unis leur ont préféré le Canada pour la même raison : une société où elles pensaient, être, elles et leurs familles, sinon à l'abri des stéréotypes et préjugés du moins, moins exposées à eux. Et c'est à ce niveau, qu'elles vivent un choc culturel, un choc entre l'image représentée et la réalité vécue. En effet, à mesure qu'elles s'installent dans leur nouvelle société et qu'elles en découvrent les multiples facettes, elles font face à une réalité différente de celle qu'elles s'étaient imaginée et ce, à plusieurs niveaux. Cependant, rapportent-elles, c'est au niveau de la découverte de l'existence au Canada et au Québec d'images héritées de la tradition orientaliste et de leur vivacité qu'elles se trouvent le plus ébranlées. Cet élément nouveau va modifier la trame de sens donnée par ces femmes à leur quotidien, à leur statut et à leur place dans la société d'accueil. Et c'est ce que Margalit Cohen-Emerique et Janine Kohl appellent le scénario attendu et le scénario reçu dans la relation interculturelle.

5.6.1.1.1 Le scénario attendu et le scénario reçu

Un fait se dégage clairement de l'ensemble des réponses. Le décalage entre le scénario attendu et le scénario reçu. Ce point est ressorti lors des discussions avec les participantes de la pré-enquête qui avaient mis en relief le fossé existant entre les situations post-migratoires vécues et leur perception antérieure du Canada et du Québec. J'ai voulu le creuser un peu plus lors de l'enquête principale. La rupture que confirme la plupart des

sujets interrogés entre les perceptions pré-migratoires et les expériences vécues, semble se produire dans un laps de temps plus court chez les immigrantes des vingt dernières années. Le décalage entre l'image de référence et la situation entraîne chez ces immigrantes un sentiment de désenchantement et la perte d'une idée dans le sens où l'entendent Brown et Harris (1989). L'idée qu'elles avaient alors d'une société où il leur serait possible de réaliser leurs aspirations les plus folles et de monter les projets qu'elles avaient en tête à leur arrivée. Une société où elles pourraient s'épanouir en tant que femme, en tant que professionnelle, en tant que travailleuse. Une société où elles n'auraient pas à se battre contre des images stéréotypées qui leur barrent la route vers une pleine intégration.

La prise de conscience soudaine de l'existence de représentations dépréciatives et de catégorisations globalisantes au contact d'individus et de systèmes, agit sur elles comme un choc parce qu'elles réalisent tout à coup, leur poids et leur impact sur leur insertion ainsi que sur celle de leur famille. Apparaissent alors des doutes, des inquiétudes et des craintes qui seront suivies de frustration et de colère.

« Je me doutais quand même un peu qu'il y aurait certains préjugés mais pas de cette ampleur-là, pas de cette teneur et surtout pas de façon aussi répandue. Et quand tu vois que même dans le milieu universitaire, que même des étudiants d'université, que même des professeurs d'université ont une telle méconnaissance des pays arabes, qu'ils reproduisent les mêmes vieux clichés alors tu te dis : « mais qu'est-ce que je peux attendre des autres ». » (Nabila)

L'image toujours idéalisée du Canada projetée dans les pays arabes entraîne la construction d'un scénario-fiction dans l'esprit de la plupart de leurs habitants. Une fois installées dans la société d'accueil, les nouvelles arrivantes se heurtent à une situation de vie quotidienne qui ne répond pas aux attentes et représentations projetées de celles-ci. Leur construction imaginaire en est alors affectée. Le décalage entre le scénario attendu et le scénario reçu provoque une dissonance chez ces femmes et de là une déstabilisation lors de relations de type face-à-face en contexte interculturel. C'est ce que les auteurs définissent comme choc culturel (self shock) ou incident critique (Cohen-Émerique et Hohl, 1999 : 110, Goffman : 1974). En effet, de nombreuses femmes d'origine arabe vivent cette situation de décalage en phase post-migratoire ce qui entraîne chez elles, une perte de repère et une menace du sentiment de cohérence et de continuité de soi qui sont au fondement de l'identité personnelle (Cohen-Émerique et Hohl : 114). Selon ces auteures, la menace identitaire

surgit lorsqu'une personne se sent affectée dans son estime de soi par une dévalorisation de son image qui porte atteinte à la *face* de soi.

5.6.1.1.2 Le choc face au processus de catégorisation officielle

Lorsqu'elles arrivent au Québec, les immigrantes d'origine arabe se familiarisent progressivement avec l'organisation étatique et les différents paliers gouvernementaux prenant alors conscience de la compétition et des jeux de pouvoir qui existent entre l'État québécois et l'État central, notamment en ce qui a trait aux modes de gestion et de régulation des immigrants et leur fragmentation dans des catégories « autres ». Deux entités étatiques qui définissent la relation binaire majorité-minorité signifiant aux uns et aux autres leurs identités par l'entremise des énoncés formels de codes culturels qui régissent l'espace public et établissent ainsi une frontière entre l'identité nationale et les identités ethniques, catégorisant le « Nous » et les « Autres » à l'intérieur de cette frontière. (Shiose et Zylberberg, 1998 : 113)

Dès leur arrivée à l'aéroport, les candidats à l'immigration se voient remettre entre autres documents, une liste des organismes communautaires au service des immigrants répartis selon des origines régionales. Ils sont donc dirigés vers ces territoires-tampons entre les immigrants nouvellement arrivés et l'espace institutionnel, première étape de leur démarches d'insertion.

« Quand on a passé l'entretien à l'aéroport, on nous a remis une liste des organismes communautaires. Tu vois, les organismes qui aident les personnes qui viennent d'arriver, qui les aident à s'installer, qui les aident à chercher du travail, à faire un C.V., qui leur donnent des informations sur toutes sortes de choses. [...] Alors on est allés à un centre qui s'appelle le CARI Saint-Laurent. Ce centre-là reçoit beaucoup d'Arabes, on a été reçus par une intervenante d'origine libanaise, elle nous a donné pas mal de conseils et d'indications. [...] On a été voir d'autres centres aussi par après et on était un peu étonnés parce qu'on voyait que c'était surtout des immigrants qui travaillaient là et on s'est demandé mais où ils sont les Québécois. (rires) » (Rasha)

Les organismes communautaires au service des immigrants nouvellement arrivés et des réfugiés subventionnés entre autres, par le ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration (MRCI) ont connu une évolution depuis les vingt dernières années. De monoculturels qu'ils étaient, ils ont été tenus d'élargir leurs services à des clientèles

pluriculturelles ou pluriethniques afin de correspondre aux changements politiques gouvernementaux. Les intervenants oeuvrant au sein de ces groupes sont majoritairement issus de l'immigration puisque ce secteur constitue une niche d'emplois pour cette catégorie de citoyens.

Au fur et à mesure de leur établissement, ces femmes découvrent un univers traversé par tout un vocabulaire de l'altérité qui s'est banalisé dans le champ social. La terminologie sur les questions portant sur l'immigration et les relations interculturelles, longtemps réservée aux spécialistes a été récupérée par le milieu politique puis médiatique. Disséminée dans l'espace social, elle fait désormais partie du langage courant. En effet, les femmes arabes à l'instar de celles provenant d'autres pays, notamment ceux du sud, découvrent stupéfaites les différentes formules catégorisantes par lesquelles elles sont désignées : minorités visibles, groupes ethniques, communautés ethnoculturelles, néo-québécoises, allophones, etc. Désignations qui ne les laissent pas indifférentes.

Elles font leur expérience de l'ethnicité et auront tôt fait de se rendre compte des effets déstructurants de ces désignations et de la ligne de rupture qu'elles recouvrent entre un Soi légitimé et des Elles-Autres maintenues à la marge.

« Là t'arrives et tu commences à entendre de nouveaux termes comme les communautés ethnoculturelles, les allophones, les groupes ethniques, les minorités ethniques, et là tu te rends compte que tu es mise là-dedans [...] Alors celui dont je ne suis pas encore revenue c'est minorité visible (rires). Minorité visible c'est comme si tu avais une marque sur le front, c'est comme si tu marchais dans la rue puis que les gens te reconnaissaient à cause de cette marque que tu aurais sur le front. « Ah! Elle là-bas, c'est une minorité visible! » (rires) » ('Aliaa)

Plus que tout autre désignation catégorielle, celui de « minorité visible » a pour les interlocutrices une résonance qui choque. Cette catégorie essentialiste suggère celui ou celle qu'on repère aisément dans l'espace sociétal parce que porteur d'une différence phénotypique ou vestimentaire qui détonne dans l'environnement ambiant. Il ne peut échapper à la vue parce que trop marqué. Le contact de ces femmes avec un champ sémantique identitaire passé dans le langage courant les informe de la hiérarchisation et de la division sociale entre une majorité et des minorités.

« [...] quand je suis arrivée ici, j'étais étonnée, choquée à la limite par l'expression minorité visible. Il y a tout un vocabulaire ici qui est très, très, spécifique. Minorité visible, c'est quelque chose que je n'avais jamais entendue (rires), que j'avais vraiment jamais, jamais entendue et je me suis dit....et j'étais étonnée, je me suis dit : « qu'est-ce qu'ils sont créatifs (rires)! Minorité visible! Il faut vraiment y penser » (rires) Parce que, moi, à la limite en France, on parle pas de ça, ou quand on en parle c'est beaucoup plus franc parce que minorité visible c'est vraiment un terme qui est je dirais une expression euphémique, tu vois, euphémique là. On ampoule, on ampoule pour ne pas blesser mais on vous fait remarquer quand même que vous êtes différent voilà. Alors qu'en France, il n'y a pas d'expression comme ça, en France c'est plus radical. » (Safiya)

Née en France de parents d'origine algérienne et y ayant vécu jusqu'à son départ pour le Canada en 1999, Safiya comme beaucoup de jeunes issus de l'immigration maghrébine est rôdée aux appellations ethniques dont il est fait usage dans cette société pour désigner les Maghrébins ressentis comme une altérité collective radicale. En effet, dans la société française, les termes « arabes » et « musulmans » en tant qu'objets désignés ou en tant que signifiés renvoient à tout un faisceau de traits ascriptifs ou signifiants spécifiques dont Nord-Af, beur/beurette/rebeu, rabza, arbi, bounoule/gnoule, raton (d'où le terme ratonnade), crouille, kroumir, melon, bicot, roloto/kholoto, etc. Ils sont en relation direct et donnent à la représentation sociale sa signification « both are required to produce meaning but it is the relation between them, fixed by our cultural and linguistic codes, which sustains representation. » (Hall, 1997 : 31)

Bien que Safiya se dise choquée par la catégorisation ethnique « minorité visible », elle lui semble moins heurtante que les désignations par lesquelles elle est habituée à voir son groupe d'appartenance être nommé en France et qui prolongent le rapport de domination colonial entre les deux groupes légitimant de nouveaux rapports de pouvoir Occident/Orient après les indépendances.

5.6.1.1.2 Les immigrantes de longue date et les femmes issues de l'immigration

Depuis les trente dernières années, nous l'avons vu dans le chapitre 4, le volume des discours produits au Québec sur les Arabes est devenu assez significatif pour constituer un phénomène en soi. En effet, au tournant des années 1980 et 1990, la révolution iranienne, l'affaire du voile, les contextes de guerres et conflits au Moyen-Orient ont favorisé une production discursive sur le monde arabe et musulman. Les participantes établies depuis de

nombreuses années au Québec ou qui y sont nées, assistent depuis les deux dernières décennies avec stupeur et inquiétude à la production et la prolifération de discours néo-orientalistes dans l'espace social. D'inconnu ou peu connu qu'il était dans la société québécoise, le sujet arabe ou musulman est devenu une figure familière, mais sous un aspect déformé. Ces femmes ont noté une mutation qui s'est produite dans la perception que les individus avaient des Arabes et des musulmans : d'exotique et de folklorique qu'elle était, elle reflète aujourd'hui davantage une idée de violence, de danger et de menace.

« Avant les images que les gens avaient à l'esprit c'était les images habituelles que l'on a des Arabes c'est-à-dire le désert, les pyramides, les tribus vivant sous des tentes à l'ombre de leurs palmiers, entourés de leurs chameaux et de leurs chèvres, n'est-ce pas. C'était aussi les harems, les sultans, les eunuques, les concubines, les danseuses du ventre. C'était ce que les gens voyaient dans les films qu'on passait à l'époque, les films qui étaient faits à Hollywood et qu'on passait ici aussi. [...] Maintenant ce sont d'autres images que l'on voit. Ça a changé je dirais depuis la révolution iranienne. Et depuis ce ne sont plus les images exotiques qu'on voit. Il y en a encore, elles demeurent encore mais les images les plus dominantes maintenant c'est celles des femmes voilées, des femmes tchadorisées, des femmes sous leur burqah, des femmes... et pour les hommes ben c'est le terroriste, c'est le kamikaze, celui qui fait sauter des innocents comme ça gratuitement, rien que pour faire le mal parce que c'est en lui, c'est dans ses gênes, c'est dans sa nature alors il agit automatiquement comme le lui dicte sa nature. [...] Ah oui, oui, oui ça a changé. Je dirais, ça a changé depuis et ces images sont nourries... n'oublions pas c'est nourri par les conflits au Proche-Orient qui sont médiatisés comme on le sait, par les médias occidentaux et israéliens que l'on sait et ça va continuer je pense puisque ça sert les intérêts de qui on sait... » (Charlotte)

Ces répondantes sont attentives à la production des multiples discours qu'elles relèvent à la lumière de l'actualité qui se fait sous leurs yeux et qui remplit de façon intense, le champ social. Elles se disent frappées par l'émergence, en peu de temps, d'un répertoire abondant en termes propres au monde musulman, associé donc à l'islam et qui a investi l'espace québécois (jihad, hijab, chari'a, Coran, fatwa, chahid, imam, ayatollah, umma, mosquée, etc.) remplaçant celui plus ancien et qui comporte lui, des notions associées davantage à l'Orient exotique (Shahrazad, Mille et une nuits, cheikh, odalisque, harem, Sahara, tapis volant, narguileh, etc.). Ces termes sont tellement surchargés de sens qu'ils ont acquis dans les sociétés occidentales, une dimension presque démoniaque (Gresh, 2004 : 71). Charlotte passe en revue une grande variété de journaux dont elle sélectionne les articles qui portent sur les sociétés, peuples et communautés arabes et qu'elle fait lire autour d'elle. Elle a une

impressionnante collection de romans orientalistes dans sa bibliothèque et de nombreux livres qui se situent dans la veine post-colonialiste. Un de ses livres préférés est *Orientalism* d'Edward Saïd (1978) qu'elle aime à offrir en cadeau à ses amis.

Noor abonde dans ce sens lorsqu'elle se remémore les émissions télévisées qu'elle regardait étant petite.

« Quand j'étais petite, il y avait une série qui s'intitulait « I dream of Jeanie ». Jeanie c'était le nom d'une femme comme le génie dans une bouteille. Elle représentait une femme arabe, elle était habillée à l'orientale avec un sérour et un petit boléro. Elle était très belle. Elle était enfermée dans une bouteille qui se trouvait dans la maison d'un astronaute américain. Et quand il avait des problèmes, il l'appelait. Et elle lui réglait ses problèmes mais en même temps, elle le plongeait dans un autre pétrin. La seule chose qu'elle ne pouvait pas faire c'était de se libérer, de quitter la bouteille. Je pense que cette image de la femme arabe prisonnière à vie a influencé les hommes canadiens si j'en juge d'après les relations que j'ai avec eux. Peut-être pas consciemment. Mais ils ont des fantasmes sur la femme arabe exotique, sexy, belle avec des cheveux et des yeux noirs mais dociles, ne réagissant pas. Aujourd'hui la femme arabe est toujours vue comme docile et soumise mais moins comme exotique, moins comme sensuelle. Je pense à cause du voile, à cause de l'image du voile et de tous ces nouveaux mots comme tchador, burqah, hijab, niqab qui la font apparaître plus comme un fantôme, comme une grosse masse sombre et sans visage comme si elle n'avait aucune existence. » (Noor)

Née et ayant grandi à Québec, d'une mère Québécoise francophone et d'un père Québécois d'origine irakienne, Manal exprime clairement l'évolution des perceptions et des discours sur les Arabes tel qu'il lui est donné de les suivre depuis les trente dernières années. Les images qui lui étaient renvoyées des Arabes alors qu'elle était enfant et même adolescente la dérangaient certes, mais ne la bouleversaient pas autant qu'elles le font aujourd'hui. Autrefois, celles-ci provoquaient en elle un sentiment d'être différente bien qu'elle n'arrivait pas à saisir réellement à quel niveau se situait cette différence en elle sinon dans ses prénom et nom. Les discours qu'elle entend aujourd'hui soulèvent en elle une vive indignation, une perturbation de son être et même un sentiment d'insécurité pour elle et son conjoint (immigrant d'origine arabe récemment arrivé) parce que dit-elle, ceux-ci sont généralisés à l'ensemble de la société et affectent la majorité des membres des communautés arabes et musulmanes *« maintenant tout le monde sait c'est quoi des Arabes, tout le monde sait c'est quoi l'Irak, tout le monde sait c'est quoi des sunnites et des*

chi'ites ». En plus soutient-elle, ces discours ne sont pas remis en question. *« Il y a beaucoup de propos racistes qui sont dits publiquement sur les Arabes. Puis on considère que c'est correct. Ça ne dérange pas beaucoup. Si ça se disait sur les Juifs ou sur n'importe qui d'autre, on crierait au racisme mais les Arabes, on estime que c'est correct. »* Voici comme elle décrit cette évolution de la représentation sociale des Arabes.

« Quand j'étais jeune on me demandait si on mangeait épicé chez nous, si mon père avait un chameau dans sa cour comme pour faire un gag. Puis un jour y a des enfants du quartier qui ont écrit pétrole sur le mur de notre maison et ils nous appelaient les telgas (nom de famille + gas, comme si la famille était propriétaire d'une pompe à essence) (c'était en 1976 à Québec et donc après la crise du pétrole en 1973. [...]) Là la manière dont on parle des Arabes je trouve qu'on amène systématiquement la dimension de violence. On enlève le fondement politique des revendications. On fait juste ressortir les éléments violents mais on n'explique jamais c'est quoi les causes donc on met de l'avant toujours l'irrationalité. C'est toujours ça. On va dire : « il y a un attentat ici, une explosion là ». Mais on explique jamais la réalité politique. C'est quoi la réalité d'une occupation, c'est quoi les enjeux réels d'une occupation militaire étrangère. Donc ça fait toujours que les gens ont l'air d'être violents par nature. Puis en même temps de dire qu'il y a une occupation étrangère en Irak par exemple, que le pays n'est pas souverain c'est considéré comme si t'as l'air d'avoir un parti pris, d'être pro-arabe ou d'être anti-américain primaire. »
(Manal)

Manal s'est longuement exprimée sur le prisme à travers lequel est défini aujourd'hui l'Arabe dans les discours et où domine la notion d'irrationalité. Elle est outrée par les manifestations d'un discours public ouvertement raciste contre les Arabes qui ne saurait être toléré, souligne-t-elle, contre aucun autre groupe. Antonius (2002) explique que la logique et la justification de ce racisme qu'il qualifie de « respectable » dépendent de processus qui se jouent au niveau international et plus particulièrement en lien avec la représentation du conflit israélo-palestinien puisque c'est davantage à travers celui-ci que les élites politiques, les médias et le grand public perçoivent les sociétés arabes et musulmanes. Le racisme, dans la narration discursive sur les Arabes, qui n'est ni marginal ni le fait uniquement de groupes d'extrême droite, n'est pas reconnu pour ce qu'il est mais considéré comme une présentation de la réalité de ce groupe perçu comme irrationnel et haineux.

Les participantes perçoivent et expriment la réalité en termes politiques. Elles produisent un discours articulé sur les raisons et les enjeux actuels de leur mise en discours. Leur connaissance du monde et des relations internationales s'est transformée en connaissance du pouvoir ou du savoir/pouvoir pour reprendre Foucault (1990, 1993). Elles sont conscientes de la position désavantageuse dans laquelle sont placées les sociétés arabes dans l'échiquier mondial et du rapport de force qui risque de les faire basculer dans le chaos. Elles sont conscientes aussi de la position défavorable dans laquelle elles se trouvent du fait qu'elles sont objet du regard posé sur elles. De même qu'elles savent que le rôle de celui-ci consiste en une entreprise d'objectivation et de dépossession de leur identité. Elles mesurent le poids et la force du pouvoir que confère à l'« autre » la connaissance ou la supposée connaissance qu'il détient sur elles et la position de « *dis-empowerment* » dans laquelle ce rapport les place.

Face à un discours qui les fige dans une identité arabe largement dénigrée, face à une perception qui génère à leur encontre méfiance, hostilité et adversité, elles vont mobiliser et mettre en scène les multiples identités dont elles sont porteuses pour casser cette vision fermée de l'identité arabe. Elles s'attachent ainsi, à déconstruire un mythe identitaire et elles procèdent à la construction d'une identité culturelle et politique arabe positive.

5.2 Identités exprimées, identité imposée

Dans ce qui suit, je vais exposer les manières dont les Canado-Arabes et les Canado-Libanaises construisent leurs identités et expriment leur rapport à leurs différentes appartenances de groupe. J'aborderai ensuite ce qu'elles disent de l'identité qui leur est imposée dans la société québécoise à travers des marqueurs identitaires spécifiques ainsi que des effets de cette assignation identitaire sur leur vie quotidienne.

5.2.1 Appartenances et identifications sociales : construire l'identité en situation d'immigration

L'identité est définie comme un système de représentation de soi (individuel ou collectif) et de représentation d'autrui (individuel ou collectif) qui se construit par le langage. Elle évolue selon une structure et une cohérence propres, mais qui s'adapte aux changements

qui surviennent au cours de la trajectoire de l'individu. Elle est contingente aux contextes social, historique et politique. En interrogeant les femmes sur la construction de leurs identités en situation d'immigration et dans un contexte particulier, celui du Québec, j'ai voulu repérer la manière dont elles se constituent et parlent d'elles-mêmes, en rapport et en opposition à ceux et celles qui les entourent.

Le discours des répondantes sur la question identitaire laisse voir des femmes qui se positionnent par rapport à plusieurs axes identitaires possibles. Elles expriment des identités multidimensionnelles qui contredisent le discours dominant qui les enferme dans un seul et même espace identitaire auquel elles sont censées appartenir indistinctivement. Identités qu'elles forgeaient et reforgeaient déjà dans leurs sociétés d'origine, marquées qu'elles sont chacune par une diversité d'expériences, et qu'elles continuent de reconstruire dans la société d'accueil.

En effet, cette analyse m'a permis de dégager les différents cercles d'appartenance à partir desquels ces femmes construisent leurs identités : appartenance supranationale à la umma arabe, appartenance religieuse à la umma musulmane, appartenance confessionnelle à l'islam (sunnite ou chi'ite), au pays d'origine, à la culture arabe, à la culture méditerranéenne, à la société de résidence ou à la ville d'établissement, au monde universel. Cette pluri-appartenance fait se télescoper toutes les catégories et tous les territoires de l'identité. J'ai identifié, comme je vais le démontrer et l'illustrer par des exemples les différentes manières dont ces femmes se disent et positionnent leur « je » respectif et les multiples modalités de leur identification à l'arabité. Toutefois l'échantillon des répondantes retenu dans le cadre de cette étude est loin d'avoir épuisé toutes les modalités possibles quant à la construction identitaire des membres des communautés arabes du Québec.

1. Celles qui se revendiquent de l'arabité, qui sont de formation politique progressiste et de sensibilité laïque et pour qui l'identité arabe trouve sa justification dans trois types d'arguments : un territoire circonscrit à la umma arabe, une langue et une mémoire historique commune.

« Je suis arabe syrienne mais aussi maintenant Canadienne d'origine arabe syrienne. [...] Al 'ourouba (l'arabité) elle est tout. Elle est pensée, histoire,

lutte, culture, civilisation, patrimoine, universalité, elle est tout. Nous avons une même langue, une même sensibilité, une même compréhension de ce que cela représente que d'être arabe. Par exemple toi je te considère comme ma sœur, tu es ma sœur. N'importe quel arabe est mon frère, ma sœur. Quand je marche dans la rue et que j'entends quelqu'un parler en arabe, automatiquement je me tourne vers lui ou elle et je le ou la regarde. Je lui lance un regard de connivence qui lui dit : « tu es comme moi, tu es comme moi. » [...] Quand je vois ce qui se passe en Palestine, je me sens profondément Palestinienne. Quand je vois ce qui se passe en Irak, je me sens profondément Irakienne. Qu'on touche à un Arabe et c'est moi qu'on touche, c'est moi qu'on atteint. Chaque fois que l'on tue un enfant palestinien, c'est la mère en moi qu'on tue. Al 'ourouba je la porte au plus profond de mon être. Elle est en moi, elle est notre histoire, elle est notre patrie, elle est notre authenticité, elle est notre langue, elle est notre façon d'être et de penser, elle est la chose la plus sacrée pour moi, tu comprends la plus sacrée. » ('Abir)

Al 'ourouba est définie par ces interlocutrices comme une communauté sociale et politique, un territoire qui transcende les particularismes régionaux et les allégeances communautaires, un socle national qui réunirait les peuples et les individus de l'Atlantique au Golfe. Ce territoire d'appartenance, qu'elles nomment la nation arabe ou le monde arabe, est toujours significatif bien qu'utopique pour les répondantes qui se réclament d'Al 'ourouba et elles aspirent à sa réunification. Le découpage entre les pays arabes résulte soulignent-elles de la création de frontières artificielles par l'empire colonial européen pour servir ses intérêts propres et empêcher la formation d'un territoire arabe unifié et l'émergence d'une force sociale, économique, culturelle et politique en son sein.

« [...] Ah! moi je suis arabe, je suis arabe et je le revendique tout le temps je le revendique. [...] Je rêve, je rêve d'un monde arabe uni, regroupé et solidaire, je rêve d'une seule nation arabe, d'un seul passeport arabe. Les Européens l'ont fait pourquoi qu'on pourrait pas le faire nous. Eux ils l'ont fait mais nous ils nous ont empêchés de le faire, ils nous ont découpés, ils nous ont divisés. [...] Qu'est-ce qu'il nous manque à nous rien pour nous unir. On a tout. On a les ressources naturelles, on a le pétrole, hein le pétrole c'est la clé de l'économie mondiale, on a les cerveaux qui sacrent tous leur camp en Occident, puis ça c'est une grosse perte pour nous, c'est une énorme perte pour nos pays, et puis on a une population jeune, on a une culture, on a une civilisation, on a tout. [...] Malheureusement les dirigeants que nous avons, ils ne pensent qu'à leur pouvoir et font le jeu des Occidentaux. » (Neïla)

L'assertion de l'identité s'exprime ici par l'affirmation d'une domination étrangère subie au niveau collectif. L'identification politique à la nation arabe constitue une entreprise rationnellement conduite par ces actrices, elles la revendiquent au travers d'un discours ou

d'actions teintées de l'idéologie panarabiste. Durant la partie de l'entretien relative aux questions « Comment est-ce que vous vous définissez? » ou « Que représente pour vous les notions arabe et arabité », les interlocutrices qui se revendiquent du mouvement nationaliste arabe se sont exprimées spontanément en arabe et ont utilisé le terme Al 'ourouba plutôt qu'arabité. En parlant d'Al 'ourouba, l'émotion refait surface et les mots leur venaient en langue arabe, la tonalité de la voix se fait plus émotive, plus passionnée. Le discours narratif et le vocabulaire qu'elles ont utilisés, témoignent d'une pensée fortement imprégnée des idées arabistes. Les termes « unité », « solidarité », « résistance » et « lutte » sont revenus souvent dans leurs énoncés. Sans doute faut-il y voir la manifestation de ce que Touraine (1984) soulignait, à savoir que la vraie identité est celle qui s'arrache au travers des luttes.

Plus qu'à tout autre moment, c'est en période de conflit politique que cette part arabe de l'identité des femmes prend tout son sens et souffre de l'agression portée contre soi ou contre d'autres Arabes. Alors qu'en période de paix, elle s'harmonise parfaitement avec les autres identités, notamment québécoise francophone et canadienne dont sont aussi porteuses ces femmes, en période de guerres déclarées par des gouvernements occidentaux à des pays arabes ou musulmans et dans lesquelles le Canada s'implique, elle se trouve exacerbée et peut les refouler. Il peut se produire alors une déchirure identitaire interne chez ces femmes dont la base est un profond sentiment d'injustice et d'impuissance face au poids militaire et politique des puissances occidentales contre les sociétés et populations arabes. Cette tension vécue de façon plus intense par les Américains d'origine arabe ne doit pas donner à douter, comme on a tendance à le faire, de l'affection et de la loyauté qu'ils portent à leur pays d'accueil. Leur mécontentement et leur désaccord sont dirigés contre les gouvernements et les politiques étrangères des pays dans lesquels ils sont établis et non pas à l'endroit de leurs concitoyens.

L'identification à l'arabité se manifeste aussi chez ces femmes comme on peut le voir dans l'illustration suivante à l'occasion de toute relation mettant en compétition un Arabe ou un groupe d'Arabes et un autre groupe comme par exemple, lors d'épreuves sportives opposant une équipe arabe à une équipe d'un autre groupe. Elles vivent ces moments comme une reproduction d'un rapport de pouvoir entre l'Occident et l'Orient ou entre le

Nord et le Sud et la victoire d'un athlète ou d'une équipe arabe ou ceux provenant d'un pays dit du Tiers-Monde est ressentie chaque fois comme une petite revanche sur la suprématie de l'Occident.³

« Je me dis maintenant que je suis une Québécoise d'origine arabe, j'ai développé ma propre culture pour moi-même. Je peux pas nier ma culture arabe. Mais ça dépend de la situation. Disons, quelque fois quand on vit ici en paix, durant les élections du Québec et tout, c'est la Québécoise qui apparaît plus en moi. Mais dans un temps de guerre dans un pays arabe, là je suis tout à fait là-bas, c'est la part arabe qui ressort en moi. Mais j'ai les deux. J'arrive à jumeler les deux cultures. [...] Disons quand je dis je suis une Québécoise d'origine arabe, j'essaie de vivre les deux cultures. Mais mes intérêts au Québec... quand disons on joue au hockey là je suis tout à fait au Québec. Durant les élections des partis politiques, durant la campagne là je suis dedans. J'oublie tout à fait la Syrie et ceux qui viennent de là. Par contre quand il y avait la guerre contre l'Irak, là je me souviens juste que je suis une femme arabe et ce que je dois faire. Quand je vois la répression sur les Palestiniens, comment on peut défendre ça, qu'est-ce qu'on peut faire, c'est toujours vivant ça, c'est pas mort. Mais j'ai les deux.

Que signifie pour toi la notion « arabe » ?

Je pense qu'il n'y a pas une définition. Quand je dis que je suis une nationaliste arabe, pour moi on a une langue commune, une histoire qui nous rassemble tous, c'est des sentiments. Si par exemple le Maroc joue au football avec n'importe quelle équipe, on est toujours porté vers le Maroc. C'est comme quelque chose de fort. C'est moi le Maroc et il doit gagner. Si le Maroc gagne, on se sent heureux. C'est quelque chose qu'on ne peut pas expliquer. On a grandi avec ça, nous sommes tous des Arabes, c'est dans notre éducation, peut-être que si on avait été éduqué différemment, on va réagir autrement, mais moi c'est ça. Maintenant c'est pas moi qui dois développer les sentiments d'appartenance chez les Arabes, parce qu'il y a plein d'Arabes qui disent : « Je suis pas Arabe, je suis Syrien, je suis Égyptien, je suis Berbère, je suis ci ». On peut pas les forcer. C'est quelque chose qui vient de la personne même. Mais moi personnellement c'est ça, être arabe c'est quelqu'un qui vient d'un pays arabe, qui parle arabe, qui a grandi dans la culture arabe, avec l'histoire des pays arabes, qui a des sentiments arabes, c'est ça. » (Dounia)

Des femmes rencontrées à diverses périodes du terrain et qui maîtrisent peu ou pas du tout l'arabe classique vivent cette incapacité avec une vive douleur. Elles la ressentent comme un handicap, comme une part d'elles-mêmes dont elles ont été mutilées. Il s'agit de Maghrébines qui, à l'instar de Zoubida, ont été éduquées dans des institutions françaises pendant la colonisation ou durant les deux décennies qui ont suivi les indépendances des pays du Maghreb. Ce phénomène concerne également les femmes issues de la communauté

syro-libanaise d'Égypte, les Libanaises élevées dans le culte de la France « douce mère » (al oum al hanoun) et les femmes nées ou arrivées jeunes au Québec, issues précisément de ce milieu et que leurs parents ont volontairement ou involontairement privées de l'apprentissage de la langue arabe que ce soit dans sa forme littéraire ou dialectale. Plusieurs de ces jeunes n'ont pas été privées uniquement de la langue arabe mais également de cette part d'elles-mêmes, qu'elles tentent désespérément de constituer aujourd'hui en prenant des cours de langue, de musique, de danse, d'histoire ou de sociologie et en effectuant des voyages dans le pays natal de leurs parents ou dans d'autres pays arabes. Certaines d'entre elles disent vivre une sorte de crise par rapport à cette part de leur identité occultée et reprochent aujourd'hui à leurs parents de les en avoir coupées. Nombreuses sont ces jeunes femmes (le même phénomène est observable chez les jeunes hommes) qui traversent aujourd'hui la frontière que leurs parents, voire leurs grands-parents, avaient marquée avec les communautés arabes et s'engagent corps et âme dans les associations culturelles ou politiques. Ces femmes sont des exilées de la langue à l'exemple de la romancière et artiste arabo-américaine, Etel Adnan ⁶ qui a dit : « Je suis une exilée de l'arabe ». Pour reprendre Jacques Derrida lorsqu'il dit « Je suis monolingue dans la langue de l'Autre », je dirais de ces femmes qu'elles sont bilingues, trilingues voire polyglottes dans les langues des autres. Toutefois bien qu'elles s'expriment, écrivent dans la langue française, anglaise, espagnole ou autre, elles portent en elles un langage intérieur enraciné dans une autre mémoire qui façonne ces langues et leur donne une autre portée, une autre musicalité.

« Être arabe représente l'essentiel pour moi. Je suis née arabe, je parle l'arabe, il est vrai que je n'ai pas été éduquée en arabe et que je suis incapable de parler l'arabe classique, que j'ai de gros problèmes parfois quand on m'appelle pour faire des traductions et que ce sont des Moyen-Orientaux. J'essaie de baragouiner et ils me disent : « Oh! mais ce n'est pas ça l'arabe, vous parlez le berbère ». Je dis : « Non ce n'est pas le berbère. C'est une variante de l'arabe. » Et finalement toutes les traductions que je dois faire de l'arabe classique je les sous-contracte avec un Libanais. Je les lui donne directement. Mais les gens avec qui je travaille me disent c'est dommage que vous ne traduisiez pas de l'arabe. Je leur dis : « je suis désolée, je suis de la génération d'Algériens qui n'a pas fait d'arabe classique, j'ai fait des études classiques, grec, latin, français, puis anglais, espagnol mais mon arabité est très profonde, je la revendique. » C'est comme une perte de territoire quand on perd ainsi sa langue. Il y a une souffrance envers cet arabe classique que je ne maîtrise pas mais que je cherche. Je vais aux manifestations pour entendre cet

arabe et pour engranger aussi des mots. Je n'ai jamais eu l'intention de changer de nom. J'ai un nom qui est compliqué et parfois ça me fait perdre du temps quand je dois le donner par téléphone et que je dois l'épeler, mais je n'ai pas essayé de dire que mon nom c'est avec X ou Y ou d'enlever la partie tel de mon nom comme le font certaines personnes pour se faciliter la tâche. Mon arabité je la porte en moi, elle est indissociable de moi. Je vais à toutes les manifestations où il y a le mot arabe, que ce soit les festivals, les ballets, tout événement qui concerne les Arabes, le monde arabe. Je me sens appartenir et j'en suis fière et je voudrais aussi contribuer à mieux faire connaître justement le monde arabe, la civilisation arabe, la musique arabe, la danse arabe, déconstruire et reconstruire avec les gens que je connais une image, la vraie, la véritable image des Arabes. » (Zoubida)

Le rapport à l'arabité qu'entretiennent Zoubida, Mayada, Michèle, Yasamin, Jihane, Souha, Aïda à l'égal de plusieurs autres femmes avec lesquelles j'ai conversé à d'autres moments du terrain est d'ordre intellectuel et politique. Elles se situent dans la veine des théories post-coloniales, de l'éducation anti-raciste et/ou celles du féminisme tiers-mondiste. Le discours qu'elles tiennent sur leur rapport à l'arabité s'exprime en terme d'anti-hégémonie occidentale fondé sur une conscience très aiguë des enjeux politiques qui entourent le savoir/pouvoir construit sur les Arabes.

2. Celles pour qui l'arabité est une composante importante de leur identité mais qui considèrent l'unité du peuple arabe comme étant une idéologie du passé. Leur identification à l'arabité se situe à un niveau davantage culturel. Arrivée à l'âge de 14 ans au Québec, après un séjour de sept ans comme pensionnaire dans une école en France, Maïmouna élevée dans une famille égyptienne chrétienne d'origine syro-libanaise s'identifiait fortement, durant son adolescence passée à Montréal, au groupe majoritaire et rejetait son groupe d'appartenance.

« Après quatre ans je me suis adaptée au Québec mais ça a été une adaptation...moi je dirais que pendant plusieurs années, ça a été vraiment la tête de l'autruche dans le sable. Parce que quand j'ai commencé à m'adapter pour moi j'étais une Québécoise, d'ailleurs j'aurais voulu être blonde aux yeux bleus, pas parce que toutes les Québécoises sont blondes aux yeux bleus mais ça aurait été plus affirmer que je sois Québécoise, pour mieux faire croire et me faire croire que je suis une Québécoise. D'ailleurs j'étais très fière de m'appeler X (prénom français). Si je m'étais appelée Naïma par exemple, ç'aurait été une difficulté de plus. Et je devenais une vraie Québécoise. J'ai rejeté tout ce qui venait de mes origines, je détestais les Arabes. Les hommes arabes, je les trouvais tous imbéciles, balourds. Mes parents quand ils avaient

des amis arabes à la maison, ça ne m'intéressait pas. Je rejetais mon groupe d'origine. » (Maïmouna)

Plusieurs travaux ont démontré que les enfants issus de l'immigration cherchent durant leur enfance et leur adolescence à s'identifier fortement à leurs pairs et à se dégager des marqueurs identitaires qui pourraient révéler leur groupe d'origine surtout lorsque celui-ci est minorisé et racialisé. Vers la fin de l'adolescence, ces jeunes prennent conscience de leur individualité propre et de leur appartenance. Ils se réapproprient des marqueurs identitaires à commencer par l'apprentissage de la langue d'origine de leurs parents (ou de l'un d'eux) ou par son utilisation quand elle est déjà apprise. C'est l'expérience qu'à vécue Maïmouna.

Voici comment elle s'identifie aujourd'hui. C'est à 21 ans lors d'un long voyage en Égypte et au Soudan, pays de son enfance qu'elle dit avoir repris contact avec ses racines. Après son retour à Montréal, elle a senti le besoin de s'engager dans le domaine multiculturel, de travailler auprès des immigrants et des réfugiés, d'intégrer des associations arabes. Elle œuvre toujours dans ce champ.

« Moi je suis une femme arabe et qui est imprégnée et qui a été bâtie, imprégnée de différentes cultures et je suis un mélange de cultures. j'ai été construite par plusieurs cultures mais je suis d'abord une femme arabe. Pour moi c'est clair. Et imprégnée aussi d'une forte culture européenne, très forte que j'aime beaucoup. Ça veut pas dire que j'aime les Européens. Encore une fois je suis critique dans tout mais je me sens très, très habitée par la culture européenne, intellectuellement parlant beaucoup plus que par la culture arabe. Ma culture arabe elle est dans mes tripes, elle me fait ffffffft. (elle fait un geste simulant une flamme qui s'empare de son corps) [...] Il n'y a pas une nation arabe, c'est des peuples très diversifiés, c'est des peuples avec des intérêts différents, des niveaux sociaux et économiques différents. Alors la nation arabe....est attachée à une notion du passé mais pas du présent. C'est pour ça qu'on n'arrive pas à se réunir, on n'arrive pas à faire un tout, à se défendre. [...] Moi la nation arabe je n'y crois pas. Moi un Saoudien qui vient me dire « on est du même peuple »... On n'a pas du tout les mêmes...oui on va vibrer sur la même musique, il y a quelque chose qui va nous attacher, on va parler du passé mais dans le présent, je m'excuuuuuse. » (Maïmouna)

Maïmouna, voilà le prénom qu'a choisi cette interlocutrice pour être identifiée dans ce travail⁷ alors qu'elle porte un prénom français comme beaucoup de Chrétiens du Proche-Orient. C'est un prénom arabe qu'elle a choisi de donner à sa fille et chaque été, elle l'envoie en France dans une famille tunisienne afin qu'elle s'imbibe d'un environnement

linguistique et culturel arabe. Deux fois par semaine, elles se rendent toutes deux à un cours de danse égyptienne et fréquentent régulièrement les espaces associatifs arabes qui offrent des activités sociales et culturelles

Dans le même sens, Sofia, une jeune femme née à Montréal qui, bien que porteuse de la culture arabe que lui ont transmise ses parents et d'une culture musulmane reçue de sa grand-mère qui vit avec eux, se reconnaît un sentiment d'appartenance universel. Elle se voit comme un harmonieux mélange d'identités toujours renouvelées qu'elle fait siennes au gré des relations qu'elle tisse avec les autres et en fonction de la position qu'elle occupe dans différentes structures sociétales.

« Je m'identifie par rapport à ceux qui m'entourent, les gens qui sont dans ma vie depuis longtemps. Ça c'est toujours des bases solides, toujours des trucs essentiels, ça te permet de te réorienter quand tu perds la boussole, donc c'est en m'identifiant à eux, à ce qu'ils sont, à ce que je fais c'est ça qui fait que je m'identifie à moi-même, à ce que je suis en me référant aux autres. Je suis femme, une femme du monde parce que j'ai une extrême haine pour les étiquettes ce qui m'énerve le plus au monde. Et donc j'essaie toujours de montrer que j'ai une diversité de cultures, j'ai une culture arabe, musulmane, maghrébine, méditerranéenne, canadienne, une culture américaine, occidentale et si j'y vais j'en ai des cultures. Les étiquettes ne sont pas nécessaires. Je m'identifie à toutes les différentes personnes que je vais rencontrer parce que je considère qu'elles ont quelque chose à m'apporter et j'ai quelque chose à leur apporter sur un plan ou sur un autre, parce que justement j'essaie de me diversifier dans les cultures que j'essaie de prendre dans mes bras et de serrer contre moi parce que des fois, c'est difficile, c'est sûr parce que tu as toujours des gens qui sont très différents qui font partie de ta vie. Des gens que je connais d'origine tunisienne peuvent peut être ne pas nécessairement s'entendre avec les gens avec qui j'étudie, que je fréquente qui sont juifs, gais... Mais pour moi, je m'identifie à ces deux-là, je trouve ça important. » (Sofia)

3. Celles qui s'identifient comme musulmanes. Les personnes interviewées qui se définissent avant tout par référence à l'Islam, portent le voile, sont actives dans des regroupements musulmans et ont, pour la plupart d'entre-elles, un discours qui relève de l'idéologie islamiste. Ce sont des personnes qui placent l'islam au cœur du projet politique. Elles ont la volonté d'affirmer leur foi et leur conviction devant Dieu. Celles que j'ai interviewées ne font pas une lecture radicale de l'islam et présentent celui-ci sous une forme plutôt mesurée. Ce sont des femmes actives au sein de la société, qui tentent de s'y intégrer

et qui ne réfutent nullement l'idée d'intégration comme une perte de leur identité islamique. Chez elles l'appartenance nationale le cède au profit de l'entité et de l'identité islamiques et elles rejettent toute forme de communautarisme sur une base nationaliste.

« Une grande question existentielle (rires). Je m'identifie comme musulmane, canadienne et marocaine ou marocaine et canadienne. Mais pour moi ma première identité c'est l'islam. Ça c'est mon identité. Ensuite l'identité culturelle, j'ai deux identités. J'ai l'identité marocaine qui est mon identité d'origine et j'ai une autre identité qui s'est greffée à cette identité-là. Donc ce n'est pas comme si j'étais juste marocaine. Non parce que je suis très différente d'une Marocaine du Maroc ou d'ailleurs. Puis j'ai passé la majorité de ma vie adulte ici, je suis arrivée à 18 ans, j'ai pas mal de repères ici.

-Est-ce que tu t'identifies aussi comme Québécoise?

Je m'identifie comme Québécoise dans le sens où j'ai des valeurs communes avec les Québécois et moins avec les autres parties du pays. Et je ne veux pas vivre en Ontario, je ne veux pas vivre en Colombie-Britannique. J'ai visité ces endroits-là, ils sont magnifiques et tout, mais moi je préfère vivre ici. Je préfère vivre à Montréal où j'ai... Je m'identifie oui c'est vrai que je m'identifie plus peut-être aux Québécois, peut-être que j'ai un accent qui est différent du leur puis je pense que je ne vais pas le perdre à ce stade-là, c'est trop tard. (rires) Mais je suis plus préoccupée par ce qui se passe au Québec.[...] Je m'identifie aussi comme arabe mais pas en premier lieu. Je m'identifie d'abord comme musulmane. Peut-être que si je vivais au Maroc, je dirais oui parce qu'au Maroc la majorité est musulmane alors à la rigueur oui mais en Occident, je m'identifie d'abord comme musulmane. Puis ensuite je suis d'origine marocaine, et le Maroc est un pays arabe. [...] Je pense que c'est quelque chose qui n'est plus vraiment à la mode, c'est plus l'identité musulmane qui est ressentie beaucoup plus qu'arabe. Elle est plus importante pour moi. Pour la génération de mes parents être arabe était très important. Ils voulaient que j'apprenne parfaitement l'arabe classique, ils m'ont retirée de l'école française après le CM2 pour me mettre dans une école publique. [...] Je pense qu'il y a eu un échec du panarabisme et parce que les gens recherchent quelque chose qui les unit, de beaucoup plus fort, de spirituel que le panarabisme n'a pas été en mesure de leur apporter. Mais que l'islam peut leur procurer. » (Salma)

Au discours prôné par les nationalistes arabes, les répondantes qui s'identifient en tant que musulmanes opposent un discours où elles souhaitent voir exister un espace unifié de l'ensemble des adeptes de l'islam où qu'ils soient établis. Un espace ouvert sans bornage frontalier ni aménagement politique pour donner forme à la umma islamique, une communauté religieuse et politique qui regrouperait tous les musulmans sans distinction d'appartenances territoriales, nationales, régionales, culturelles ou linguistiques. Elles le

voient aussi comme une nécessité conjoncturelle pour mieux se positionner face à l'impérialisme occidental suite à l'échec des mouvements nationalistes arabes et face à la crise de légitimité des gouvernements au pouvoir dans les pays arabes.

On retrouve ici l'influence du mouvement de revendication du droit à la différence des descendantes d'immigrants d'origine musulmane nées en Europe ou en Amérique du Nord, mouvement lié à celui de réislamisation dans les années 1990, dans les sociétés d'accueil (Kepel, 1995; Césari, 1997b; Hoodfar, 1999). En réaction à la diabolisation et au dénigrement de l'islam dans les sociétés occidentales, ces jeunes femmes affirment leur appartenance et leur identification à la communauté musulmane en affichant publiquement leur identité musulmane, notamment par le port du voile.

« Je me sens musulmane c'est sûr, je me sens très musulmane parce que bon je pratique ma religion depuis plusieurs années de façon assez rigoureuse et je me sens comme je disais, je ne me sens pas vraiment algérienne. Je me sens française, je me sens voilà culturellement, culturellement, je dirais, dans ma façon de réagir, dans ma façon de voir les choses, etc. Je vois bien qu'il y a une espèce de divergence avec les gens qui sont originaires du même pays que moi, donc c'est ça. Je me dis souvent je suis franco-musulmane, je me dis souvent ça. [...] Être arabe c'est pas forcément être musulman. C'est un monde très, très différent. C'est une langue, c'est une culture, c'est beaucoup plus de l'ordre de la tradition. Je le vois plus comme ça, la tradition qui se répète d'une langue, d'une culture etc. plus que l'islam en soi. Mais être arabe c'est quand même aussi...parfois je me sens, parfois hein, je me sens arabe, parfois, parfois je peux me sentir arabe.

- A quel moment?

- Quand on nous dévalorise en tant qu'arabe. Parfois je peux me sentir arabe, je peux me sentir arabe parce qu'on nous le dit qu'on est arabe et pour eux l'amalgame arabe égal musulman, un musulman c'est un arabe forcément et là je me sens arabe, là je me sens vraiment arabe. » (Safiya)

Les options idéologiques constituent souvent des pôles organisateurs qui mobilisent l'un ou l'autre niveau de l'identité dans nos rapports avec les autres. « Certains aspects de l'identité sont appelés plus fréquemment que d'autres à jouer le rôle de pôle organisateur » (Taboada-Leonetti, 1990 : 47). C'est le cas de l'identité religieuse, nationale, territoriale ou ethnique, car elles s'affirment en réponse à des situations de domination. L'identification à un groupe d'appartenance est sous-jacente, prête à surgir en réponse à une situation jugée

infamante ou humiliante. Voici la réponse de 'Adila qui se définit aussi d'abord comme musulmane.

« Moi, je dirais que je suis musulmane, Marocaine et Québécoise. Arabe, ça me cherche pas trop d'être arabe. Je ne dirais pas que je ne suis pas arabe et que suis occidentale, loin de là. Mes origines sont arabes, mes parents sont arabes et je suis aussi arabe. Mais avant d'être arabe, je suis musulmane. Je ne veux pas m'identifier juste comme arabe. Avant d'être arabe, je me dis que je suis musulmane. Il y a pas mal de monde qui s'enferme dans cette appartenance arabe, qui s'identifie comme arabe. Pour moi, ça vient après. Je suis musulmane et après arabe.

[...] Je suis toujours marocaine, mais je sais que je suis au Québec. J'ai une identité en tant que Québécoise malgré le fait que je ne me sens pas à 100% avec cette appartenance au Québec.

- Pourquoi tu ne te sens pas à 100% appartenir au Québec ?

A cause de l'exclusion que je vis. Heureusement que j'ai des relations avec des Québécoises et je me dis tout le monde n'est pas comme ça. Mais elles sont rares, ce sont des perles. C'est ça qui a fait que malgré tout je suis du Québec et je vais prendre ma place au Québec malgré tous les obstacles que j'ai vécus, que je vis encore et que je crois que je vais vivre. Tant qu'il n'y aura pas de changement de mentalité qui viendra de la part des gouvernements, je vais toujours être mise à l'écart. On fait beaucoup d'efforts pour appartenir à cette société et à ce pays mais ça ne vient pas, ne serait-ce qu'avec l'exemple de l'emploi, ça se peut pas. »

'Adila et Salma ont été élevées au Maroc dans des familles conservatrices et ont observé la pratique de la religion musulmane depuis qu'elles étaient toutes petites. Elles n'ont jamais été brimées dans leur liberté par leurs parents et ont fait le choix, elles-mêmes, de porter le voile à l'âge adulte. Cette décision de porter le voile d'ailleurs il n'y pas si longtemps, elles l'ont prise au Québec et après avoir mené cette idée à maturité. Elles disent être arrivées à la décision de mettre un voile par foi, spiritualité et besoin de se rapprocher de Dieu. Safiya quant à elle, est née en France où elle a été élevée dans une famille d'origine algérienne. Elle a décidé de porter le voile à l'âge de 22 ans alors qu'elle vivait encore en France. Bien que son père, ses sœurs et ses frères l'aient fortement dissuadée de le porter, conscients des obstacles qui allaient se dresser devant elle, elle a décidé de le faire car comme elle me l'a expliqué *« [...] j'avais envie d'être bien avec moi-même, avec ce que je suis et, après, essayer de faire, d'être avant de faire voilà, j'ai pas fait avant d'être et j'étais bien comme ça. Il y avait une cohérence, il y a une cohérence avec ce que je suis. J'ai besoin de Dieu,*

j'ai besoin de croire, ça fait partie de moi, c'est un côté mystique qui fait partie de ma personnalité de mon identité, je me suis sentie bien comme ça. »

Safiya a perdu jeune sa maman, et son besoin de rapprochement avec Dieu n'est pas sans lien avec un sentiment de manque de l'absence de la mère qu'elle a vécu durant son enfance et son adolescence comme elle me l'a confié. Bien que la famille demeure le premier lieu où se transmet l'appartenance religieuse, ces trois interlocutrices affirment avoir recherché la foi par elle-mêmes, par choix à travers un cheminement personnel et non dans une acceptation de la logique de l'héritage familial, même si celui-ci a un impact certain sur leurs trajectoires.

Une autre raison qui a motivé ces femmes à porter le voile est sans conteste la diabolisation de l'islam à laquelle elles assistent dans les sociétés occidentales, à une représentation de cette religion frappée de stéréotypes. L'islam est en effet devenu, depuis la révolution iranienne un objet d'inquiétudes et d'interrogations profondes, en surgissant dans l'actualité de façon quasi-quotidienne, ce qui a d'une part, renforcé le sentiment d'appartenance chez ces trois répondantes à cette identité et d'autre part, les a amenées à en prendre la défense par des actions d'éducation, d'information, de sensibilisation pour donner à voir de celui-ci un visage plus humain. Salma, 'Adila et Safiya se sentent concernées au plus haut point par le dénigrement de l'islam et des musulmanes et sont volontairement engagées dans un travail d'éducation.

Les femmes d'origine arabe fréquentent et militent dans des groupes qui correspondent à leur affiliations politiques et idéologiques. Les nationalistes arabes vont se tourner vers les associations arabes à caractère laïc et progressiste, alors que les musulmanes à tendance fondamentaliste, vont fréquenter les mosquées et les associations islamiques. Celles qui s'identifient par l'appartenance nationale, vont s'impliquer dans des associations mises sur pied par des co-nationaux, de même les chrétiennes vont fréquenter leurs églises respectives et les clubs ou associations propres à leur groupe. Cependant les frontières entre ceux-ci ne sont pas toujours closes et continues et, si certaines de ces femmes font le choix de limiter leurs fréquentations et activités à leurs cercles d'appartenance, d'autres circulent librement d'un espace à l'autre.

Quel que soit le groupe d'appartenance dont elles se réclament et quel que soit le rapport qu'elles entretiennent avec l'arabité, l'impact de l'idéologie sioniste, l'activisme et le lobbysme des groupes juifs de Montréal et du Canada dans son ensemble contribuent à la consolidation de la conscience arabe chez ces femmes, à la cohésion de leur groupe et à une organisation de l'action collective.

4. Celles qui s'identifient à une nation. Pour la majorité des femmes provenant des pays arabes, leur pays respectif demeure la référence identitaire centrale. Hormis les femmes de tendance nationaliste arabe qui se réclament fortement de l'arabité et celles d'idéologie islamiste pour qui l'islam est le point de ralliement, la plupart des femmes se définissent d'abord par leur origine nationale. Entre Syriennes, elles vont se reconnaître et interagir en tant que Syriennes. En revanche, si à ce groupe de Syriennes se présente une Palestinienne ou une Libanaise, elles la fusionneront au groupe et elles interagiront entre-elles alors en tant que Proche-Orientales, en tant que femmes du « Cham » ou du « Bilad El Cham »⁸. Les Maghrébines interagiront de la même façon. En tant que Marocaines entre Marocaines et en tant que Maghrébines entre Maghrébines. Si à l'un ou l'autre de ces deux groupes, s'ajoute une femme de l'une ou de l'autre région, la fusion se fera alors en tant qu'arabe et les identifications nationales ou régionales s'estomperont.

« Je suis syrienne, c'est comme ça que je m'identifie. Mais par exemple quand je suis avec des Libanais, et j'en ai pas mal d'amis libanais, là on dirait que mon côté syrien s'efface un peu. Quand je suis avec des personnes comme toi qui viennent du Maghreb, en plus moi j'ai grandi en Algérie parce que mon père enseignait là-bas, donc avec les Algériens et les Marocains je me sens très proche. Pour moi à ce moment-là nous sommes tous des Arabes. » (May)

Comme on le voit dans cet extrait, les femmes qui se reconnaissent en premier lieu une identification nationale, se réclament aussi de l'arabité. Parmi les femmes qui se définissent sur une base nationale, on retrouve une autre tendance qui s'identifie uniquement à partir du référent national. Celle-ci est elle-même divisée en deux catégories de personnes : celles qui se démarquent de l'identité arabe tout en n'érigeant pas une frontière entre elles-mêmes et les Arabes/musulmans et celles qui rejettent catégoriquement l'identité arabe et refusent de fréquenter ces derniers.

« Moi je m'identifie comme Libanaise. [...] Et aussi comme Turque parce que mon père est d'origine turque. Il est né en Turquie après il est allé en Syrie et

ensuite il est venu au Liban [...] Mon nom de famille n'est pas notre vrai nom de famille. Le nom de mon grand-père était Boukhari. Mon grand-père paternel venait de Boukhara. En Turquie, il a changé de nom. (nom de la fonction qu'il occupait en Turquie. Le grand-père était chrétien. Le père de Danièle est grec-catholique et sa mère maronite) [...] Quand on me pose la question : « Est-ce que tu es arabe? » Ça m'offusque. Non, moi je suis Libanaise. Je ne suis pas arabe, moi je suis libanaise. Pour nous, arabe égal musulman. Je ne sais pas... c'est peut-être le contexte dans lequel j'ai vécu ou... après l'adolescence en grandissant et avec la guerre, ça nous a un peu marqués. [...] C'est que Arabe pour moi, c'était plus les Syriens installés chez nous, Al Joumhouria Al 'Arabia Assourya (La république arabe syrienne). Pendant la guerre quand on a eu des frictions entre musulmans et chrétiens au Liban, avec les Palestiniens puis avec les Syriens, on était entourés de pays qui se disaient des Joumhouriat arabiat (républiques arabes). Et pour moi on n'a jamais été éduqués comme étant des Arabes, nous sommes des Libanais tout court. Au Liban nous étions Al Joumhouria Al Loubnania (République libanaise). Dans notre éducation, dans notre entourage on n'a jamais parlé de nous comme Arabes. [...]

A la banque où je travaille, il y a une collègue libanaise maronite qui travaille avec moi, quand des clients juifs viennent, ils regardent nos noms sur les badges et ils nous disent : « Assalama 'alaykoum » (Que la paix soit sur vous). Et nous on leur dit : « non, non, non ça c'est chez les musulmans, nous on est chrétiennes » et on sort nos croix et on leur montre (croix en pendentif), « non nous on dit Ahlan, kifek » (Bienvenue. Comment vas-tu?). » (Danièle)

Les personnes d'appartenance maronite, copte ou égyptienne d'origine syro-libanaise qui se démarquent du référent arabe, associent clairement l'identité arabe à l'islam, qu'elles aient participé à l'entretien formel ou qu'elles aient été rencontrées de manière informelle au cours de cette étude. Selon leurs perceptions, arabité et islamité, sont étroitement imbriquées. Ces interlocutrices réfèrent pour leur part à leurs origines ancestrales phéniciennes ou pharaoniques et ne veulent nullement être associées à une identité qui leur a été apportée par les conquérants musulmans au VIIe siècle. Elles ne veulent surtout pas, non plus, être confondues avec une identité entachée d'un lourd stigmat et aujourd'hui partout en Occident compromettante. Elles se démarquent du monde culturel arabe et manifestent une préférence pour le monde culturel occidental. Certaines de ces personnes, comme Isabelle, ont elles-mêmes une représentation franchement négative et dénigrante des Arabes/musulmans et développent à leur endroit un discours chargé de mépris. Elles reprennent à leur compte le discours orientaliste dominant. D'autres par contre, bien que se dissociant du référent arabe, entretiennent avec des compatriotes ou des Arabes musulmans d'autres provenances, des relations très cordiales comme je l'ai observé lors des multiples

visites rendues à Danièle dans son environnement familial et de voisinage. Celle-ci compte parmi ses amis (es) et voisins (es) de nombreux musulmans notamment chi'ites avec lesquels, elle et sa famille, entretiennent un rapport au quotidien très chaleureux reproduisant dans un micro-espace qu'est l'immeuble où ils habitent la convivialité et la solidarité communautaires libanaises d'avant guerre. Danièle s'est fait maintes fois reprocher ces relations par des amis(es) de confession maronite et s'est vue rejeter par certains d'entre eux.

On voit ici les limites de la définition que donne Baha Abu-Laban de l'Arabo-Canadien. Des personnes qui comme Danièle, Marie et Isabelle correspondent apparemment à tous les critères de l'arabité avancés dans celle-ci, qui parfois ne parlent d'autres langues que l'arabe, s'en distinguent (Danièle et Marie), voire la rejettent (Isabelle). Plusieurs soirées passées avec Danièle et Marie qui sont voisines m'ont plongée dans un environnement où domine la langue arabe. Ces deux interlocutrices s'expriment aussi bien en arabe libanais qu'en arabe classique, lisent des journaux arabes (*Al Moustaqbal*, *An Nahar*, etc.), écoutent la musique orientale (même dans la voiture) et regardent la télévision qui diffuse par satellite les programmes des chaînes LBC, Al Jazira, Futur, MBC, Nile, DubaiTV, etc. Elles sont profondément bouleversées face à l'actualité en Irak et en Palestine qu'elles suivent avec intérêt à travers Al Jazira. Et pourtant le refus de ces personnes de s'identifier et d'être identifiées comme « arabe », nous force à revoir ce concept tel que défini et catégorisé par l'usage social, administratif, statistique et politique. Se conformer aux critères de définitions usuels conduit à accepter comme arabe toute personne provenant d'un pays arabe, quelle que soit son autodéfinition identitaire.

Dans l'esprit de ces femmes, la culture qu'elles consomment est libanaise et non pas arabe de même que la langue dans laquelle elles s'expriment. On voit également les limites de la langue comme critère à travers le cas de Charlotte, Maïmouna, Manal et Noor qui ne maîtrisent pas l'arabe même dans sa forme parlée et qui intègrent pourtant l'arabité dans la définition qu'elles ont d'elles-mêmes. Celles-ci font d'énormes efforts pour l'apprendre et la pratiquer.

Un environnement social où se côtoient chrétiens et musulmans et où Isabelle et son mari venus à deux reprises rendre visite à Danièle, alors que j'étais présente, étaient visiblement

mal à l'aise. Ils n'ont à aucun moment adressé la parole aux voisins chi'ites présents. Isabelle s'asseyait par contre à côté de moi et interagissait avec moi en français même lorsque je la relançais en arabe. Elle converse en revanche, en arabe libanais avec son mari, Danièle et le mari de celle-ci. Son mari qu'elle appelle Vincent ou Vince alors qu'il se prénomme Mansour (Vincent est la traduction latinisée de Mansour) interagissait avec Danièle, son mari et moi. Leurs interactions avec moi étaient cordiales et chaleureuses. Isabelle ne manquait pas de critiques sur la tenue vestimentaire des voisines chi'ites (robes longues et foulard) qu'elle attribuait à une tradition archaïque. Elle m'a mise dans la confiance de ce que ces musulmans et musulmanes sympathisantes du Hizb Allah leur avaient fait subir durant la guerre civile tout en jetant de temps à autre un regard hostile de leur côté. Elle me dit entre autres, combien elle trouvait l'islam contraignant et oppressif et le mode de vie des musulmans arriéré. Elle évoqua l'histoire de Betty Mahmoody et s'est dite horrifiée de ce que les musulmans avaient fait vivre à cette pauvre américaine. Pourtant je suis Arabe et musulmane. Mais je pense qu'Isabelle ne me voyait pas comme telle. Pour elle, je suis une Marocaine. Et le Maroc est loin du Proche-Orient. Mais il est proche de la France, cette France que tant de chrétiens d'Orient vénèrent. Le parler marocain tout comme l'algérien n'est pas considéré comme une variante de la langue arabe par de nombreux Proche-Orientaux (chrétiens et musulmans) mais comme une langue berbère. Et comme les Maghrébins de Montréal ou d'ailleurs parlent souvent entre eux en français, plusieurs Proche-Orientaux les identifient à la France. Isabelle a une idée fixe de ce qu'est une musulmane. La musulmane est pour elle, la chi'ite du sud du Liban, du sud de l'Irak, de l'Iran ou encore de la péninsule arabique. En un mot, c'est la femme qui porte un voile. Or, je ne le porte pas et l'accent avec lequel je parle le français, sonne à l'oreille d'Isabelle comme celui d'une Française. De plus, j'ai fréquenté leurs églises (Ste Antoine le Grand et Saint Maroun) et j'ai assisté à plusieurs messes. Je me distingue donc de la représentation qu'Isabelle se fait de la « musulmane typique ». D'où le fait qu'elle s'identifie davantage à moi qu'à ses compatriotes chi'ites et qu'elle m'identifie davantage à elle, qu'aux « autres musulmanes ».

Un autre niveau d'appartenance identitaire observable chez Danièle, Isabelle et Marie est leur affiliation confessionnelle à la communauté maronite à laquelle elles ne s'identifient toutefois pas avec la même intensité. Si l'appartenance confessionnelle tient une part

importante chez Isabelle et Marie qui pratiquent leur religion de façon rigoureuse et fréquentent assidûment l'église, elle revêt chez Danièle qui est non pratiquante, une signification avant tout culturelle. La célébration par cette dernière d'événements religieux est motivée avant tout par la fonction sociale de la religion, et sa fréquentation de lieux de rassemblement de Maronites est sporadique. En revanche, elle participe plus fréquemment à des activités au sein de la communauté libanaise chi'ite du fait de l'amitié qu'elle entretient avec des familles issues de celle-ci.

5. Celles d'appartenance chi'ite et d'allégeance fondamentaliste

Ces « autres musulmanes » ne s'identifient pas non plus à moi et m'identifient davantage à Danièle ou à Isabelle puisqu'elles voient en moi la musulmane « occidentalisée ». Selon la perception d'Amina, Soukeïna et Ghania, mes interlocutrices d'origine libanaise du sud, de confession chi'ite duodécimaine (Ithna 'Ashari), fondamentalistes islamiques et sympathisantes du Hizb Allah, je ne suis pas une musulmane « authentique ». Tout comme je ne le suis pas non plus pour des musulmanes de confession sunnite, pratiquantes et qui versent dans le fondamentalisme. Je ne porte pas le voile, je n'ai pas une pratique rigoureuse de l'islam, mon parler n'est ponctué ni de formules morales ni d'invocations coraniques, je suis critique de la chari'a. Les musulmanes pour qui le port du voile est une prescription coranique, un marqueur identitaire par lequel elles se distinguent dans leur pratique culturelle, insistent sur les valeurs qu'elles placent au centre de l'identité féminine musulmane : moralité, pureté, pudeur, vertu, chasteté, modestie, discrétion, respect de son corps, respect des hommes à leur égard (le voile est considéré comme un moyen qui neutralise le regard des hommes sur elles et leur assure une respectabilité). L'affirmation de ces valeurs collectives s'exprime dans les propos que tiennent ces femmes pour s'attribuer une catégorie identitaire qu'elles mobilisent d'une part, à des fins de valorisation par rapport à la société majoritaire, notamment par rapport à ses femmes par un retournement du stigmate et d'autre part, pour marquer une distinction entre elles et les autres musulmanes, celles qui ne satisfont pas aux proscriptions et prescriptions islamiques qui, selon elles, réglementent les relations entre « musulmans » mais aussi entre « musulmans » et « non-musulmans ». Ces « fausses sœurs » qui s'occidentalisent par leur tendance à vouloir s'assimiler aux valeurs de la société majoritaire au point de ressembler à « ses

femmes ». La perception qu'ont certaines femmes voilées des musulmanes qui ne le sont pas, crée un nouveau jeu d'opposition nous/elles. Celles-ci érigent une frontière, bien que non étanche, entre elles et celles qui deviennent leurs « autres musulmanes ».

Face à d'autres Libanaises, les Libanaises chi'ites fondamentalistes que j'ai rencontrées s'identifient comme libanaises, tout comme elles s'identifient comme arabes ou musulmanes face à d'autres Arabes ou à d'autres musulmanes. Toutefois, il est des circonstances où leur identité en tant que chi'ite prend toute sa force et où elles créent des espaces-temps pour elles au sein même des communautés libanaise, arabe ou musulmane de Montréal avec lesquelles elles sont à la fois en symbiose et en marge. Parmi ces espaces-temps, j'en ai noté trois lors des visites rendues à Amina et à Soukeïna et où Ghania et d'autres femmes chi'ites étaient présentes. Ces moments sont la célébration de l'Achoura⁹, l'évocation de leur combat de 1978 à 2000 contre les forces d'occupation israéliennes et contre l'Armée du Liban sud (armée libanaise supplétive des troupes israéliennes) et lorsqu'elles regardent des émissions diffusées par Al Manar¹⁰. Ces rencontres ont été éclairantes pour moi quant au processus de construction de l'une des dimensions identitaires de ce groupe de femmes et de la frontière qui la définit, l'identité chi'ite libanaise d'orientation fondamentaliste comme un processus de construction sociale et historique en lien avec les luttes politiques et idéologiques qui ont cours au Moyen-Orient¹¹.

La catégorie d'attribution et d'identification opérée par ces actrices sociales, s'établit autour de pratiques rituelles et de marqueurs identitaires qu'elles investissent d'une signification différenciatrice qui déterminent les contours de leur identité. Ceux-ci ne sont pas uniquement des produits symboliques, ils sont aussi des éléments idéologiques et politiques perçus comme des enjeux pour l'identité chi'ite libanaise. Ces traits que mes interlocutrices considèrent comme significatifs et au moyen desquels elles se distinguent d'une part, des autres Libanais et d'autres part, des musulmans sunnites dans leur ensemble sont une culture du sacrifice et du martyr et une culture de la résistance.

Une culture du sacrifice et du martyr que l'on connaît dans la tradition chi'ite et qui remonte à l'assassinat de l'imam Hussein¹² et de ses compagnons en 680 à Karbala (Irak) par Yazid, khalife omeyyade (680-683). Cette tragédie qui a fondé l'islam chi'ite donne

lieu chaque année, à une commémoration du martyr de l'imam Hussein, l'Achoura. Cette célébration fortement sacralisée sert de support à une forte mobilisation identitaire chez les chi'ites de Montréal comme chez ceux d'ailleurs. Pendant dix jours Amina, Soukeïna, Ghania, leurs familles et amis observent un rituel de deuil qui comporte une journée ou deux de jeûne (facultatif), des pratiques rituelles sociales et des visites à la mosquée où elles écoutent Sayyed Nabil Abbas¹³ et un sheikh évoquer le martyr de Hussein et des siens. Elles organisent entre elles des séances où elles invitent une qariat ta'azyat (pleureuse) qui raconte le périple de Hussein et de ses compagnons de la Mecque à Karbala, leur valeureux combat et leur massacre.

À ma demande de les accompagner au Centre islamique libanais¹⁴ lors de ce rituel, j'ai appris plus tard par Danièle à qui Amina a fait la confidence, qu'une discussion s'était engagée entre celle-ci et d'autres femmes chi'ites à savoir si oui ou non, il était recommandé de me laisser m'y rendre avec elles. Durant ces rassemblements à la mosquée où l'émotion est à son comble, le Sayyed et le sheikh retracent avec moult détails la bataille de Karbala et le massacre de Hussein, de son frère Abbass, de son fils Abdellah et de ses compagnons tout en invoquant la malédiction d'Allah sur leurs assassins omeyyades sunnites. Or, je suis sunnite. D'où l'identification que ces répondantes font entre moi et les dirigeants omeyyades qui ont usurpé le khalifat aux descendants du prophète et les ont fait tuer. L'une des phrases échangées entre ces femmes et qui m'a été rapportée par Danièle est : « *Mais si elle vient avec nous, elle va nous entendre en train de les maudire* ». J'ai effectivement écouté ce soir-là, le sayyed et le sheikh invoquer la malédiction d'Allah sur Yazid, Ziyad Ben Abih, etc., mais je ne me suis à aucun moment sentie concernée par ces malédictions, en revanche j'ai éprouvé une réelle empathie pour ce groupe en proie à une vive émotion.

Une culture de la résistance d'une part, face au sunnisme majoritaire qui les a de tout temps exclus du pouvoir et d'autre part, face à la Tsahal, l'armée d'occupation israélienne et ses milices libanaises et contre l'agression de laquelle, l'identité chi'ite a mobilisé les ressources spirituelles, morales et symboliques nécessaires pour compenser une infériorité militaire. La remarquable résistance que les Libanais du sud, majoritairement chi'ites, ont opposé aux forces militaires israéliennes et la cuisante débâcle qu'ils leur ont fait subir ont

forcé partout l'admiration des populations arabes et donné à ce groupe minoritaire une reconnaissance et un statut socio-politique dont il était privé jusque-là. La résistance et la ténacité avec lesquelles les chi'ites fondamentalistes (mais également les chi'ites communistes ou ceux non orientés politiquement et qui ont pris une part tout aussi importante à la lutte) ont fait preuve tout au long de l'occupation, avec des moyens disproportionnés face à une armée puissante, leur vient de cette foi avivée depuis la révolution islamique iranienne et politiquement instrumentalisée, depuis la création du mouvement chi'ite fondamentaliste Hizb Allah en 1982.

Si en tant que Libanaises, les interlocutrices chi'ites fondamentalistes partagent des traits culturels communs et des espaces de sociabilité avec leurs co-nationaux, elles fonctionnent également par moments comme un groupe ethno-culturel restreint où elles ethnicisent leur appartenance à la foi chi'ite. Les caractéristiques que ces répondantes mobilisent pour délimiter ce niveau commun de leur identité sont les qualificatifs très valorisants de « mouqawimat » (résistantes) et de mères, d'épouses, de sœurs et de filles de « shouhada » (martyrs) qu'elles s'attribuent et à partir desquels, elles opèrent une synthèse de la dimension religieuse et de la dimension politique.

La relation sociale de communalisation qui s'organise à partir de valeurs et de qualités que revendiquent ces femmes et qu'elles utilisent comme des marqueurs d'appartenance à leur origine, résulte d'une construction symbolique des liens du groupe. Elle produit une catégorie identitaire particulière qui est née et a pris sens dans un contexte politique et historique particulier. Mais ce qui cimente le plus l'identité des chi'ites libanaises, c'est leur frustration née de leur longue exclusion du pouvoir par les Omeyyades, les Abbassides, les Ottomans, les Libanais chrétiens et sunnites et de leur oppression et exploitation en tant que groupe marginalisé. Retrouver leur fierté et leur dignité signifie dans le discours de ces femmes d'une part, s'identifier aux ancêtres de la foi chi'ite en suivant la voie du martyr comme l'ont fait Ali, Hassan et Hussein et d'autre part, s'engager dans la résistance autour du mouvement politico-religieux du Hizb Allah ou du moins le soutenir à partir de l'exil où elles se trouvent.

6. Celles façonnées par ce cosmopolitisme qui a fait les grandes villes du bassin méditerranéen comme Alexandrie, Beyrouth, Alger, Tunis ou Tanger. Étroitement lié à l'espace urbain méditerranéen, le cosmopolitisme désigne cette situation de brassage de populations que connurent à certaines périodes des communautés qui ont cohabité et se sont côtoyées dans un même espace de sociabilité sans toutefois véritablement se mélanger. Ces communautés fonctionnaient selon des intérêts autonomes. L'une de ces communautés qui m'intéresse ici est celle des Égyptiens d'origine syro-libanaise établie en Égypte depuis plusieurs générations et qui y occupaient une position sociale privilégiée. Éduqués principalement en français bien que maîtrisant d'autres langues européennes, les membres de cette communauté saturés d'occidentalisation se démarquaient totalement de la population égyptienne arabe musulmane pour laquelle ils manifestaient un certain dédain. Cette communauté, que décrit merveilleusement Robert Solé dans la trilogie *Le Tarbouche* (1992), *Le Sémaphore d'Alexandrie* (1994) et *la Mamelouka* (1996), s'est massivement exilée vers l'Europe, l'Amérique du Nord ou le Brésil lorsque le président Nasser entreprit sa politique de nationalisation et d'arabisation du pays, et une partie de ses membres vit à Montréal et ailleurs au Canada. Si certains d'entre-eux à l'instar de Charlotte, Maïmouna et Noor se mêlent volontiers et s'impliquent dans le mouvement associatif arabe à Montréal ou dans d'autres villes, d'autres par contre préfèrent vivre dans l'entre-soi et tentent de reproduire ce cosmopolitisme qui prend la forme d'un paradis perdu en se nourrissant de la nostalgie d'une époque révolue. Des personnes issues de ce groupe et que j'ai écoutées lors de débats qui ont suivi des conférences organisées dans le cadre du Festival du monde arabe de Montréal portant précisément sur la question identitaire, ont révélé entre autres, éprouver le besoin de retourner en Égypte après 20 ou 30 ans d'exil, notamment à Alexandrie dont plusieurs sont originaires. Elles ont manifesté le désir de renouer avec ces lieux de leur passé et d'être des traits d'union entre ceux-ci et Montréal. Ils ont accueilli avec enthousiasme la mise sur pied en 2001 de la nouvelle Bibliothèque d'Alexandrie, espace scientifique et culturel qui les réconcilie un peu avec leur paradis perdu.

La question de l'identité est centrale dans les écrits ou les œuvres artistiques de plusieurs personnes membres de cette communauté tel qu'il m'a été donné de le constater au fil des lancements de livres, lectures de poèmes, vernissages, expositions, projections de documentaires, et représentations théâtrales et tout particulièrement lors des séances

d'observation effectuées auprès du projet *Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes Canadiens d'origine arabe* et les quatre premières éditions du *Festival du monde arabe de Montréal*.

C'est de cette communauté qu'est issue Charlotte. Bien que pétrie de cette culture alexandrine cosmopolite Charlotte est fort critique de l'élitisme de classe que forme cette communauté syro-libanaise d'Égypte. S'étant frottée très jeune à l'idéologie communiste, elle a commencé alors à remettre en question ce système de castes comme elle l'appelle, et contre lequel elle s'insurgeait en commençant par son père qui, par l'éducation qu'il lui donnait, la coupait de l'autre Égypte, celle de la masse. Cette première insurrection s'est manifestée lorsqu'elle a commencé à diffuser l'idéologie communiste au sein de la prestigieuse institution religieuse dans laquelle elle était pensionnaire et de laquelle, alertées les sœurs la mirent à la porte. Elle a vécu ce renvoi comme une victoire sur son père, élément de ce microcosme européenisé détaché de son environnement oriental.

Quand je demande à Charlotte dans quel pays elle est née et comment elle s'identifie, la conversation suivante s'engage.

« - Je suis née en Méditerranée, je n'appartiens pas à un pays mais à une mer.

- Pourquoi ce sentiment d'être née dans une mer plutôt que dans un pays ?

- La Méditerranée c'est une mer mais c'est une culture à part et il faut y avoir vécu pour le comprendre. Et je suis faite de cette culture. Et elle me manque. Quand je vais la voir, j'entre dedans et je m'en asperge, je la respire, et c'est comme si c'était un nouveau baptême chaque fois. [...]

Parce que je n'ai pas connu la famille de mon père du côté paternel. Mon père se considérait français et libanais, puis j'ai fait du latin plutôt que de l'arabe. Ma famille a beau être libanaise depuis 600 ans mais je ne me considère pas comme libanaise. A cause de la langue et je ne connais pas la famille.

- Mais vous parlez l'arabe!

- Je parle l'égyptien mais pas très bien, je ne parle pas l'arabe littéraire, je l'ai appris un peu ici, j'ai suivi des cours ici. Mon père est libanais et ma mère est d'origine juive italienne, elle a vécu en Égypte et la langue d'usage chez ma famille maternelle est l'italien. Chez mes grands-parents paternels c'était le français et j'ai évolué en français, mes études et tout le reste. Et j'avais une nanny écossaise avec laquelle je parlais en anglais. Et avec mon père le français et à l'école, le français et j'ai suivi des cours de latin. En Égypte, je ne

me sentais pas appartenir à ce pays, parce que j'écorchais la langue que je ne connaissais pas bien et qui ne fait pas partie intégrante de mon passé, de ma vie et de mes connaissances.

- Et à quelles occasions vous conversiez en arabe ?

- Avec les jardiniers, les cuisiniers, avec les bonnes. Je parlais l'arabe d'Égypte mais pas couramment. Ce qui me paraît difficile c'est l'arabe classique et l'arabe de l'Afrique du Nord, les mots sont différents.

- Comment est-ce que vous vous identifiez ?

- (Très long silence) Comme moi-même (très long silence) comme un ramassis de toutes sortes de tendances, de toutes sortes d'origines. Je ne m'identifie pas comme étant quelque chose de particulier.

- Je me sens en partie arabe parce que c'est difficile avec l'éducation que j'ai reçue, il faut vraiment que j'aie affaire à des Arabes gentils qui me considèrent comme faisant partie du groupe. J'ai été élevée en anglais puis en français mais jamais en arabe et je trouve que ce n'est pas correct et ça aurait dû faire partie de moi-même et je me sens bâtarisée par rapport à cette part qui aurait du normalement faire partie de moi. J'ai été élevée en dehors de tout cela parce que mon père ne jurait que par la France, l'éducation française, la culture française, etc. D'ailleurs, la francolatinerie de mon père ne s'est pas arrêtée là, il m'a donné un deuxième prénom qui est France (sourire narquois).

- Pourquoi dites-vous des Arabes gentils ?

- Parce que je n'ai pas un passé comme eux, je suis arabe de bric et de broc. Et quand j'ai des amis arabes qui m'acceptent comme faisant partie du groupe, je suis touchée et reconnaissante.

- Pourquoi est-ce qu'il y a des Arabes qui ne vous reconnaissent pas comme arabe ? Est-ce que vous avez vécu une expérience qui vous a laissé entendre que vous n'étiez pas acceptée comme arabe ?

- Non, non je n'ai jamais eu une expérience comme ça avec les Arabes. Mais j'ai l'impression qu'à cause de mon éducation très occidentale, j'ai été coupée de cette partie-là de moi et j'ai essayé de la restituer à Montréal, justement avec les Arabes d'ici.

- (Silence) Je me sens orientale parce que je me rends compte de plusieurs choses, j'ai fait à un moment donné une liste des choses dont j'avais la nostalgie.

- Et quelles sont ces choses ?

- La mer, la terre, l'encens, la terre des arbres en fleurs à Al Maâdi (banlieue du sud du Caire). Et puis ce qu'il me manque le plus c'est les grands palmiers

et puis les gens, pas nécessairement ceux que je connaissais mais le fellah, les gens du peuple parce qu'il y a une telle générosité, une telle ouverture, une telle chaleur qu'on ne veut pas la perdre. Ce qui me manque beaucoup aussi c'est des choses concrètes, par exemple le coucher du soleil, l'appel à la prière, mais l'appel à la prière au coucher du soleil. C'est drôle parce qu'il y a plusieurs appels à la prière dans la journée qui ne m'impressionnent pas du tout. Mais le coucher du soleil n'est pas un coucher du soleil sans cet appel à la prière (silence). Ça me manque beaucoup (silence).

Et Égyptienne parce que j'ai toujours été intéressée par l'histoire de l'Égypte, et j'ai de formidables souvenirs de mon enfance et de mon adolescence à Alexandrie. Je me souviens, quand j'étais adolescente, mon père m'a présenté Seza Nabarawi¹⁵ et Hoda Sha'rawi¹⁶, il me les a présentées comme si elles étaient des reines qu'il aimait. Ce sont des femmes qui avaient connu ma mère, que ma mère avait rencontrées alors que je n'ai pas connu ma mère qui est morte quand j'avais quelques mois. Mon père m'a dit qu'elle les connaissait, qu'elle les fréquentait et que c'était des femmes très importantes dans l'histoire de l'Égypte. C'était un grand honneur pour moi et je me souviens de cela [...]

Je me sens canadienne parce que c'est un pays qui m'a reçue au moment où je ne savais pas où aller, et comparé à ce séjour que j'ai eu aux États-Unis, je trouve que c'était le paradis ici. D'ailleurs, le jour où je suis arrivée, j'étais un peu sonnée parce j'ai voyagé de New York dans un camion avec mes bagages. [...] À mon arrivée à la douane, le douanier a regardé mes papiers, c'était le 23 décembre 1972 et m'a dit que c'est mon cadeau de Noël. La seule chose qu'il voulait vérifier c'était mes papiers d'immigrante reçue. J'ai été touchée par son accueil. Et puis d'abord et avant tout, parce que c'est un pays différent des États-Unis que j'ai détestés. » (Charlotte)

7. Celles enfin, d'origine palestinienne qui bien que se définissant comme arabe, mettent de l'avant leur identité palestinienne. Le lien entre l'arabité et la palestinité a marqué toute l'histoire contemporaine des Palestiniens. L'identité, la mémoire et la culture sont au cœur de la narration des femmes palestiniennes. Ces termes sont lourdement investis dans leur discours. Leur Palestine transpire par tous les pores de leur corps. Cette identification toute puissante avec la patrie s'oppose au commentaire prononcé par l'ancienne Première ministre israélienne, Golda Meier lors d'une entrevue accordée au Sunday Times le 15 juin 1969 « *There is no such thing as a Palestinian people... It is not as if we came and threw them out and took their country. They didn't exist* ». Négation que l'on trouve encore aujourd'hui dans le discours de certains politiciens et chroniqueurs canadiens et québécois francophones.

Et parce qu'on leur répète trop souvent qu'il n'y pas a d'identité palestinienne, qu'il n'y a jamais eu de peuple sur cette terre de Palestine, que ceux qui se revendiquent comme palestiniens ne sont en fait que des Arabes venus des pays alentours s'établir en Israël pour profiter de son développement, elles la font vivre cette identité palestinienne de toutes leurs forces vives¹⁷. Qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, les Palestiniennes si elles se réclament fortement de l'arabité, mettent cependant volontairement de l'avant leur identité palestinienne en réponse à la négation de l'existence même du peuple palestinien, de la Naqba¹⁸ à la construction toujours en cours du mur de l'apartheid. L'identité palestinienne est essentiellement liée à une lutte : celle d'exister.

L'identité palestinienne est portée à la fois par des femmes comme Ahdaf, Rima ou Boutaina qui sont nées en Palestine et forcées à l'exil

« Palestinienne, Palestinienne bien-sûr Palestinienne. Je suis aussi Arabe, je suis imprégnée de tous les pays arabes dans lesquels j'ai vécu que ce soit la Jordanie, les Émirats Arabes Unis, l'Égypte, le Liban, l'Algérie. [...] Et aujourd'hui je fais partie du Canada, je suis Canadienne, mon mari est Canadien, mes enfants sont Canadiens et c'est merveilleux parce que c'est la première fois de notre vie que nous avons tous une même citoyenneté, que nous avons tous un même passeport et c'est énorme pour nous. [...] Mais je te dirais que l'identité palestinienne revêt pour moi une signification plus profonde, plus marquante que les autres et nous en sommes juridiquement privés mais juste juridiquement. Ils ne pourront jamais l'enlever de nous, même s'ils nous chassent, même s'ils nous tuent. » (Boutaina)

et par celles qui, comme Jihane ou Haïfa, sont nées dans cet exil et qui continuent symboliquement à habiter la Palestine comme elle habite en elles. L'identité chez ces interlocutrices comme chez de nombreux jeunes d'origine palestinienne nés de parents expatriés est forgée par un processus de conscientisation et de socialisation politiques dès leur plus tendre âge.

« Je suis Latino, l'Amérique Latine m'appartient, c'est délicieux d'être latino non. Je suis Québécoise, je suis Arabe, je suis une citoyenne du monde, je suis une humaniste. Mais je viens de l'utérus d'une femme palestinienne et sa tragédie m'appartient, sa douleur de l'exil m'appartient, je suis Palestinienne par nécessité, je suis Palestinienne parce qu'on me refuse cette identité, je suis Palestinienne parce qu'on me refuse mon pays, je suis Palestinienne par sentiment d'injustice, d'indifférence, d'ignorance, d'incompréhension. Je suis une activiste palestinienne. En tant que personne qui lutte pour une cause juste, je suis intrinsèquement liée à cette cause. [...] Je ne suis pas musulmane même

si mes parents le sont. Je ne crois pas, je ne pratique pas. Et ici quand je dis que je ne suis pas musulmane, que je ne suis pas pratiquante, je sens que je suis mieux acceptée alors je ne veux plus le dire.» (Haïfa)

L'échantillon des répondantes qui a servi à l'étude ne permet pas d'épuiser les différents niveaux par lesquels les membres des communautés arabes construisent leurs identités sociales, culturelles, religieuses et politiques et expriment leurs appartenances identitaires. Toutefois les sept ensembles dégagés de l'analyse nous donnent déjà une idée claire de la diversité des expressions identitaires qui existe au sein de ces communautés à travers la manière dont les interlocutrices construisent leurs identités et se représentent leur appartenance à différents groupes, éclatée dans ses références aux lieux d'origines, ses modes d'identification et dans la hiérarchisation d'identités multiples qu'elle révèle. Ils nous forcent à nous libérer de toute vision homogénéisante à la fois, quant aux références aux lieux et aux groupes et quant à la façon de sentir et de dire. Les appartenances qui comptent dans la vie de chacune des répondantes, évoluent en fonction des événements vécus et sentis. Ces femmes organisent et réorganisent constamment leurs identités selon un processus dynamique tenant compte de la situation sociale et du contexte politique dans lesquels elles sont engagées et de leurs rapports avec les « autres ».

À la question « Comment est-ce que vous vous définissez? » certaines interlocutrices commencent par privilégier une appartenance identitaire qui semblait primer sur les autres. Mais au fur et à mesure qu'on avance dans l'entretien et parfois au-delà lors de la discussion à micro fermé qui suit, j'ai noté que celle-ci ne détermine pas fondamentalement leur structure identitaire et qu'elle ne compte pas comme une essence définitive et irréductible une fois pour toutes, marquant à jamais leur trajectoire de vie depuis la naissance. Les appartenances identitaires ne se hiérarchisent jamais de la même manière et sont continuellement en interaction avec leur environnement ambiant. La méthode d'analyse privilégiée ici ne permet malheureusement pas de faire ressortir de façon avantageuse l'évolution du discours de ces femmes sur la manière dont elles perçoivent et se situent par rapport à leurs diverses identités. Une analyse de récits de vie à partir d'un échantillon restreint permettrait certainement une meilleure mise en relief de la dynamique identitaire qui les anime en fonction toujours des situations dans lesquelles elles sont engagées.

À l'étape de l'entrevue relative à la définition de soi et au rapport des femmes à l'identité arabe, c'est une appartenance supranationale, nationale, idéologique, religieuse, culturelle ou humaniste qui a été énoncée dans les réponses. Par contre, dans la partie des questions se rapportant aux représentations et aux catégorisations les désignant, elles parlent également d'elles, en référence à la position qu'elles occupent dans l'espace social ou familial ou à la catégorie biologique et sociale qui les désigne : femme, mère, épouse, professionnelle, écrivaine, chercheure, étudiante, chômeuse, artiste, activiste, médiatrice, féministe, etc.

Les participantes à l'étude assument et revendiquent pleinement les identités composites forgées dans les pays d'origine, qu'elles continuent de reconstruire dans leur société d'établissement. La référence à des identités diversifiées montre à quel point les mémoires ne sont liées ni à un espace particulier ni à un temps limité, qu'elles ne cessent de se construire, de se déconstruire et de se reconstruire en fonction des événements et des situations.

Plusieurs travaux ont montré que l'identité d'un individu n'est pas prescrite une fois pour toutes et qu'elle ne cesse d'être activée comme un mécanisme d'identification. Ils ont souligné aussi que les appartenances identitaires étaient multidimensionnelles et en perpétuelle interaction avec le contexte social, culturel, politique et juridique. Ainsi, chaque femme est engagée dans une pluralité d'appartenances qu'elle active en fonction de la situation dans laquelle elle se trouve impliquée, des enjeux sous-tendus par celle-ci et des individus avec lesquels elle interagit.

Un exemple d'activation de l'identité en fonction du contexte politique m'a été donné par une dame d'une trentaine d'années, rencontrée lors d'un terrain effectué dans le cadre d'une autre recherche. Celle-ci a fait le choix lors de son arrivée à Montréal, de se présenter comme libanaise et de ne pas faire mention de son appartenance à l'islam dont elle ne faisait pas une pratique rigoureuse et qu'elle savait lesté d'un stigmat. Depuis les événements du 11 septembre 2001, elle se présente comme musulmane et observe sa religion avec plus de rigueur. Elle a alors fixé sur les murs de sa maison des tableaux renfermant des versets coraniques et des signes calligraphiques représentant les 99 attributs d'Allah. Une fois l'entrevue terminée, cette dame m'a invitée à partager son déjeuner. Durant le repas la discussion s'est poursuivie sur ce qu'elle a qualifié de drame du monde

arabe. Elle m'a confié avoir vécu la chute de Baghdad de façon plus douloureuse que celle de Beyrouth. Cette personne avait vécu pendant plusieurs années la guerre au Liban qu'elle refusait énergiquement de qualifier de *guerre civile*. Rencontrée avant l'entretien dans le cadre d'un atelier de formation sur les communautés arabes au Canada que j'ai donné dans un centre pour femmes, cette dame avait réagi très fortement lorsque, dans mon énoncé, j'avais évoqué la *guerre civile* au Liban. Pour elle, il ne saurait y avoir de *guerre civile* entre Libanais. Il s'agit, selon elle, d'une guerre politique manipulée par des forces internes et externes. L'entretien a eu lieu le 28 avril 2003 soit un mois après l'invasion de l'Irak par les forces américano-britanniques. La douleur de cette dame était à vif et elle a transpiré tout au long de la rencontre. J'ai souvent perçu cette douleur accompagnée de colère chez des participantes d'origine arabe musulmanes ou chrétiennes lors d'entretiens conduits pour mes propres recherches ou dans le cadre d'autres études, état psychologique que je n'ai pas observé chez des participantes d'origine iranienne, pakistanaise, sénégalaise, guinéenne ou ivoirienne dans le cadre des mêmes recherches.

Les deux jeunes enfants de cette répondante ont été ébranlés par ce qu'ils entendaient déverser sur les musulmans et l'islam dans leur environnement ambiant après les événements du 11 septembre 2001. La mère a alors tenté de trouver des moyens de protéger cette part de leur identité blessée. Elle a commencé par se désabonner de Vidéotron, fatiguée des informations propagandistes que certaines chaînes câblées diffusent et a fait l'acquisition d'une antenne satellite pour capter des chaînes arabes. Elle a décidé aussi de former ses enfants à l'islam, ce qu'elle ne faisait pas auparavant et leur a acheté des livres et des cassettes d'éducation islamique destinée aux jeunes. Cette maman m'a expliqué qu'elle voulait renforcer chez ses enfants, leur identité musulmane qu'elle savait désormais encore plus exposée qu'elle ne l'avait noté à son arrivée au Canada 6 ans plus tôt, afin qu'ils soient mieux armés en cas d'agression identitaire.

On voit dans ce cas de figure que l'identité la plus mobilisée à un moment donné de la trajectoire d'une personne peut être remplacée par une autre qui se trouve alors être, celle qui est interpellée par les circonstances du moment. L'association des Arabes et des musulmans aux événements du 11 septembre et le dérapage raciste qui s'en est suivi à leur rencontre au Québec comme dans l'ensemble du pays, ont contribué à alimenter une identité

musulmane qui s'est cristallisée dans l'opposition à un discours stigmatisant et à des comportements hostiles voire agressifs. La catégorisation « ethnique » arabe ou musulmane a eu, à partir de ce moment, une incidence sociale plus lourde. C'est cette identité que plusieurs Canadiens et Canadiennes de confession musulmane ont choisi à ce moment précis d'exprimer, de protéger et de défendre face aux membres du groupe dominant et à ceux d'autres groupes car c'est celle-là qui s'est trouvée agressée. Un profond malaise s'est installé à cette période entre ce groupe-bouc émissaire et une bonne partie de la société, ce qui a provoqué chez de nombreux Arabes et musulmans un conflit intérieur par rapport à leur sentiment d'appartenance et identification à la société *« j'ai senti que nous étions indésirables, que notre présence était indésirable, qu'on avait peur de nous, qu'on était ressenti comme une menace pour eux. C'est comme ça qu'ils nous voyaient, comme des terroristes. [...] Par dieu ça m'a perturbée, ça a remis en question ma place ici, je me demandais à moi-même : « mais qu'est-ce qu'on fait ici? » [...] »* (Rima)

Comme le suggère Charles Tilly (2001 : 3), l'identité doit être envisagée comme une organisation sociale, elle-même socialement construite, d'identifications à des groupes sociaux. Il est intéressant de voir la façon dont les femmes se repèrent par rapport à leur environnement social et à leurs divers groupes d'appartenance, et notamment par rapport aux différentes communautés sociales et politiques qui sont les leurs. Ce n'est pas tant l'identité, souligne Tilly, que les identifications qui produisent des sentiments. Ce sont les identifications qui sont portées dans les revendications habituellement considérées comme étant d'ordre identitaire (culturelle, ethnique, religieuse, territoriale, politique, etc.) qui suscitent les actions et réactions des acteurs.

Que ce soit durant la Guerre du Golfe, le ressac du post 11 septembre, l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak ou le massacre de Jénine, certaines femmes arabes ont volontairement porté un foulard ou une keffieh pour marquer leur solidarité avec leurs groupes d'appartenance et avec les peuples arabes et afghan *« Là j'ai sorti ma keffieh puis je la portais avec la plus grande fierté puis là je voyais leur regard sur moi plein de mépris et moi aussi je les regardais avec autant de mépris surtout les sionistes. Eux je les regardais, je les fixais jusqu'à ce qu'ils baissent leurs yeux. C'était comme une guerre avec les regards, je voulais leur montrer que j'avais pas peur. »* (Neïla). Le mouvement de

contestation contre la guerre contre l'Irak manifesté par de très nombreux Québécois francophones et des personnes issues de l'immigration dans les rues de Montréal, de Québec et ailleurs dans le pays, a réconcilié les femmes arabes avec leurs concitoyens, et cet élan de sympathie et de solidarité a quelque peu estompé la distance provoquée par les événements du 11 septembre entre elles et différentes catégories de la société. Enthousiasmées, quoique stupéfaites, elles l'étaient, autant que les hommes arabes, par la masse de protestation qui s'est soulevée avant le déclenchement de la guerre, tout comme elles étaient touchées par le sentiment de colère qu'elle voyait se manifester contre la décision de Bush et Blair d'envoyer des troupes en Irak. Elles se sont réjouies avec leurs concitoyens de la non-participation du Canada à l'invasion de l'Irak bien qu'ils n'étaient ni les unes ni les autres dupes de la position du Premier ministre Jean Chrétien et de son gouvernement face à cette guerre.

Il ne s'agit pas ici de postuler qu'une identité, qui est activée à un moment précis supprime toutes les autres, gouverne toutes les relations entre l'individu et les autres acteurs sociaux ou systèmes et devient exclusive. Il s'agit plutôt de faire l'hypothèse que, par delà la pluralité des groupes d'appartenance auxquels s'identifie un acteur, il peut se positionner, notamment dans une situation de conflit ou de compétition, par rapport à l'un ou l'autre d'entre eux. L'éventail des appartenances propre à chaque individu témoigne d'une construction identitaire composite, stable mais non figée. Elle est susceptible de changement que celui-ci est amené à opérer en fonction des acteurs ou groupes avec lesquels il interagit au cours de sa trajectoire.

Aucune des personnes rencontrées dans le cadre de ce travail ne m'a semblé soumise à une seule identité. Elles sont, chacune à sa manière, les tisserandes des toiles de significations dont elles continuent de faire, défaire et refaire les fils de trame et de chaîne pour reconstruire chaque fois leur récit.

5.2.2 L'identité imposée

L'emploi d'attributs sémiologiques précis à l'égard d'un groupe donné nous renseigne sur l'interaction entre l'objet du discours et le sujet qui en parle, et nous permet de mesurer la frontière érigée entre cet objet et ce sujet. Interrogées sur la manière dont elles se sentent

représentées dans la société dans laquelle elles vivent, les interlocutrices ont livré une colossale production discursive dont il est impossible de rendre compte de façon exhaustive dans le cadre de ce travail. En effet, celles-ci ont identifié plusieurs noyaux centraux et schèmes périphériques de la représentation sociale par laquelle elles se sentent caractérisées. Un tri s'est imposé, et j'ai retenu les signifiants catégoriels qui ressortent de façon saillante. Il s'agit du noyau central, *soumises* et des schèmes périphériques, *voilées* et *battues*. Le noyau central *soumises* joue un rôle déterminant dans la formation de la représentation sociale que l'on se fait des femmes arabes. Il en est un élément fondamental car il détermine à la fois sa signification, son organisation interne et sa stabilité. *Voilées* et *battues* en tant que schèmes périphériques, renvoient à *soumises*. Le voile est perçu comme un symbole de soumission et la violence contre les femmes, comme une pratique qui fait partie de la « culture arabe ». Dans les propos des interlocutrices, ces deux schèmes périphériques ressortent avec emphase. On dit en théorie qu'ils sont suractivés. Leur saillance est telle qu'ils apparaissent en première analyse organisateurs et donc éventuellement centraux. (Flament et Rouquette, 2003 : 25).

5.2.2.1 La femme arabe comme produit d'une culture de soumission

Le syntagme « femme arabe soumise » a acquis une signification si représentative qu'il réduit bien souvent toute possibilité de parler des femmes arabes en des termes autres que ceux qui les confinent dans une essence biologisante. « Soumise » désigne à la fois un objet, la distance entre l'objet et soi en tant que double différent.

Dans tous les témoignages des femmes, sans exception aucune, le qualificatif « soumises » par lequel elles se sentent caractérisées, revient comme un leitmotiv et majoritairement en tête de liste¹⁹. Soumises par une domination de genre et soumises par une aliénation culturelle et religieuse. Elles se disent être perçues comme des personnes qui ne font pas de tentatives pour s'affranchir des statuts et rôles sexués imposés par la culture arabe et islamique. Il n'y aurait de femme arabe que dans la soumission, l'assujettissement et l'aliénation, leur est-il souvent répété. Or, ce désignant *soumise* qui semble, à force de répétition, exclusif aux femmes arabes met en relief le point de déséquilibre et le décalage

normatif qui les situent hors du corps social et dilue toutes leurs individualités dans l'indistinction. La femme arabe devient l'image personnifiée de la femme soumise.

En effet, perçues comme produit d'une culture de soumission et d'asservissement, et dépourvues de capacité d'affirmation de soi, il est nié aux femmes arabes toute possibilité d'émancipation et d'évolution. Cette perception les place en porte à faux dans un espace marqué par le progrès et la modernité et compromet leur place dans la société d'établissement. Les extraits suivants en apportent l'illustration.

« Nous sommes surreprésentées ici comme partout ailleurs mais toujours de façon négative. Les femmes arabes c'est des femmes soumises. Elles n'ont aucune liberté de choix, aucune liberté de décision, aucune liberté d'expression, aucune liberté de circulation, aucune liberté point à la ligne. Nous sommes toujours soumises aux hommes que ce soit le mari, le père, le frère, le cousin... Et nous acceptons cette soumission. Nous ne sommes pas capables de lutter contre, et si nous avions un gramme de logique, nous nous serions révoltées depuis longtemps. Mais nous sommes passives, des choses inertes et nous aimons rester dans cette condition. » (Rasha)

La perception que ces femmes sont privées de droits, de liberté et de parole est évoquée dans tous les témoignages.

« L'image de la femme arabe ou la perception qu'ils en ont est celle de la femme brimée à tous les points de vue. Qui n'a pas droit à la parole, qui ne sait pas comment la prendre cette parole. La femme arabe est soumise par définition. [...] Comment alors est-ce qu'on peut faire confiance à une femme soumise, à commencer par lui accorder un emploi. » (Haïfa)

La représentation sociale de « la femme arabe soumise » circule dans de nombreux discours et est véhiculée dans différents messages. Elle investit l'espace scolaire et jusqu'au milieu académique comme ont en fait l'expérience plusieurs des interlocutrices qui ont évoqué la prégnance de ce préjugé chez des professeurs et des camarades de classe. C'est chaque fois un moment de malaise qui s'installe. Et elles interviennent qu'elles soient seules ou à plusieurs. Ce qui provoque une tension dans la salle. D'autres fois, elles se taisent. Lorsqu'elles sont seules ou même plusieurs, et qu'elles se sentent en situation de minorité. Elles ne répliquent pas mais vivent une colère intérieure pour avoir manqué d'audace. Elles échangent par contre des regards entendus et défoulent leur frustration à la sortie du cours

en parlant entre elles des préjugés prononcés dans la salle à l'encontre des femmes arabes/musulmanes ou à l'encontre de leur groupe d'appartenance.

« Moi j'ai entendu des choses comme quoi la femme, elle a pas son mot à dire. Souvent moi j'ai entendu au CÉGEP... on avait un cours de psychologie, à un moment donné dans la discussion on parlait de différences et tout ça et une fille dans la classe, elle a dit : « Ouais, mais la femme arabe, elle peut même pas marcher devant l'homme, l'homme marche en avant et elle marche en arrière, ça montre qu'elle est soumise. » C'est souvent des expressions, des paroles de « soumission », de « non existence » et de « pas de mot à dire. » Tu sais toujours la femme soumise égale femme arabe. La femme arabe c'est pire que tout (rires). Elle est soumise et en plus de ça c'est comme si elle est un moins que rien alors qu'au contraire, elle est autant que les autres femmes. » ('Alissa)

Réduites au silence, muettes, la parole ne semble pas dans le discours dominant faire partie de l'univers des femmes arabes. C'est une capacité qui leur fait défaut. Donc on doit parler pour elles, on doit leur prêter sa voix puisqu'elles ne savent faire usage de la leur. Non en mesure d'opposer une résistance aux hommes, aux cadres sociaux qui les oppriment, elles devraient donc être prises en charge par les femmes occidentales qui ont fait leur preuve en matière de lutte et de libération. Si elles se sentent négativement perçues et représentées par différentes catégories de la société, les interlocutrices disent ressentir l'étiquetage dont elles sont l'objet, comme davantage façonné par des femmes et tout particulièrement par des féministes.

« Elles (les féministes québécoises) nous perçoivent comme des femmes soumises, comme des femmes ignorantes, des victimes qui acceptent tout de l'homme, qui... Vous avez beau leur expliquer. Elles n'entendent pas, elles ne veulent même pas entendre, elles ne veulent même pas. Et ce n'est pas une fois ou deux ou trois, c'est tout le temps, tout le temps, vous devez leur expliquer. Et cette idée-là, ancrée dans leur tête que la femme arabe, il n'y rien à faire, elle est soumise. Elle est sous le joug de l'homme, alors il faut absolument la sortir de là. [...] Mais parce qu'elles sont en mal de cadavres, il leur faut bien de quoi se mettre sous la dent. Il leur faut bien se faire un capital sur la misère des autres femmes, alors ces femmes c'est nous. C'est les Afghanes. C'est les Pakistanaïses. C'est les Africaines. C'est tout ce qui pour elles fait sous-dév. mais c'est ça hein... » (Tourya)

Les interlocutrices qui relèvent du champ de la littérature, des sciences sociales ou des arts et qui se situent dans les courants critiques post-colonial, féminisme tiers-mondiste ou anti-raciste ont identifié dans des écrits et discours féministes au Québec mais aussi dans l'ensemble du Canada voire aux États-Unis, ce qu'elles appellent le « colonialist move »

qui consiste en la production de la catégorie « femme arabe/orientale/musulmane » elle-même incluse dans une autre catégorie « The Third World Woman » comme un sujet singulier et monolithique. Cette construction des femmes arabes en tant qu'Autre dans les travaux de féministes québécoises francophones et canadiennes, relève comme elles le soulignent, de présupposés analytiques. La supposition de la catégorie « femme arabe/orientale/musulmane » comme un groupe cohérent traversé par des intérêts et des objectifs identiques quant à leur entrée dans le champ socio-politique et historique. Les différents discours féministes occidentaux définissent les femmes issues du Maghreb et du Moyen-Orient comme étant des sujets extérieurs (being subjects « outside ») aux relations sociales au lieu de les voir comme éléments constituant des structures sociales. Les structures économiques, religieuses et familiales sont évaluées selon les standards occidentaux. La femme arabe/orientale/musulmane typique est ainsi définie comme étant religieuse, concentrée sur la famille, mineure légale, non éduquée et enfermée dans l'espace domestique. Cette mise en discours entraîne chez plusieurs féministes blanches une attitude paternaliste, condescendante et méprisante envers les femmes des pays arabes et celles issues de l'immigration. Elles semblent dire à celles-ci que pour adhérer au mouvement féministe, que pour réaliser une vraie émancipation, elles devraient adopter leurs idées et stratégies et accepter de se faire guider par elles puisqu'elles sont outillées pour leur montrer le vrai chemin de l'émancipation. À travers cette production de l'Autre en tant que femmes arabes et femmes du tiers-monde, les féministes occidentales se représentent de façon discursive, elles-mêmes comme étant sexuellement libérées, libres de pensée (free-minded), séculières et en contrôle de leur vie.

« Les féministes nous voient à la queue leu leu du mouvement des femmes. Pour elles nous vivons encore comme nos arrières grands-mères. On ne connaît aucune évolution, aucune émancipation. [...] C'est ça soumises, de mère en fille soumises. » (May)

L'image « femmes arabes soumises » et son impact sur la vie des Canadiennes d'origine arabe est une préoccupation centrale chez les activistes féministes, culturelles ou politiques d'origine arabe tel que j'ai pu le relever lors de la préparation des événements que j'ai retenus comme unités d'observation. Celles-ci mobilisent les ressources symboliques et matérielles pour agir sur ces constructions qu'elles savent produites dans le contexte d'un système mondial dominé par l'Occident et dans lequel s'inscrivent aussi les productions

discursives des féministes québécoises francophones et canadiennes sur les femmes arabes et musulmanes.

Les discussions et prises de décision entre les jeunes femmes qui ont porté le projet *Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness Among Arab Women in North America* montrent clairement qu'elles sont engagées dans une entreprise postmoderne de décentrage eurocentrique et qu'elles s'inscrivent dans le courant critique post-colonial. Elles ont une bonne connaissance des littératures critiques post-coloniales, de celles du Third world feminism et du féminisme arabe et réfèrent à des auteures comme entre autres Ahdaf Soueif, Lila Abu-Loughod, Élisabeth Farida Dahab, Fatima Mernissi, Assia Djebar, Leïla Sebbar, Jean Saïd Makdissi qui remettent en question les discours produits sur les femmes arabes/orientales/musulmanes en Occident.

L'image de la soumission des femmes arabes est revenue maintes fois dans les échanges entre ces actrices sociales pour en évaluer l'impact et pour la contester. Lors de l'une de ces réunions, Mayada a fait la réflexion suivante « *Si nous sommes si soumises que ça, si nous sommes si écrasées que ça, d'où nous vient alors cette force de caractère et cette conscience sociale et politique. [...] Elles doivent comprendre que nous ne venons pas sans rien, que nous venons avec un bagage culturel et intellectuel, que nous avons plusieurs luttes derrière nous.* » Puis là-dessus elle a fait référence à Ahdaf Soueif²⁰ qui dans *In the Eye of the Sun* (1992) dit : « *Elles ont apporté le Nil avec elles* » en parlant des expériences de vie, du savoir et du savoir-faire que les femmes égyptiennes emportent avec elles lorsqu'elles émigrent.

Dans le cadre de mon travail d'éducation interculturelle, les thèmes « femmes arabes » et « femmes musulmanes » sont souvent proposés sans qu'aucune problématique précise ne soit mentionnée, et ce même dans le milieu universitaire. Comme si en évoquant le terme « femmes arabes » ou « femmes musulmanes », on sait déjà de quoi il s'agit, de quoi il est question. On suppose alors que les sujets usuels, qui font partie de l'image construite des femmes arabes, seront au cœur de la discussion : soumission, polygamie, mariages arrangés, excision, lapidation, etc. La présentation des diverses réalités des femmes arabes, à partir d'une approche déconstructive décontenance mais dans l'ensemble, les participants apprécient, me remercient chaleureusement et me disent que la séance d'information leur a

permis de dépasser les préjugés qu'ils avaient à l'encontre des Arabes et des musulmans. Cependant il y a souvent quelques personnes dans le groupe qui sont insatisfaites de la présentation parce qu'elle ne correspond pas à leur représentation des femmes arabes et qui me confrontent. Ce sont curieusement des femmes dans la tranche d'âge 30 à 55 ans.

Un jour l'une d'elle m'a dit : « Je croyais que vous veniez nous parler des femmes arabes ». Je lui ai répondu : « Madame, c'est ce que je viens de faire pendant trois heures de temps ». Je n'avais évidemment pas parlé des femmes arabes de la manière dont cette dame avait l'habitude de les voir dépeintes. Et son cadre mental s'en est trouvé bouleversé.

Une autre fois un groupe de femmes m'avait contactée pour que je leur parle aussi des « femmes arabes ». Comme c'était à l'occasion du 8 mars, j'avais proposé à l'organisatrice de faire une présentation sur « les mouvements et luttes des femmes dans les pays arabes ». Arrivée au centre, j'ai remarqué affichée à l'entrée et un peu partout dans l'édifice l'annonce de l'activité qui indiquait : *Naïma nous entretiendra sur le monde arabe, leur religion, la politique, etc. Elle nous parlera aussi du port du voile et de la soumission des femmes arabes*. J'ai appris ce jour-là par l'une des participantes que deux des femmes membres avaient refusé d'assister à la séance parce qu'elles pensaient que j'allais aborder la condition misérable des femmes arabes. Et comme ces personnes, m'a-t-on dit, sont très troublées par la condition de vie des femmes arabes, elles ont préféré ne pas venir pour ne pas être davantage bouleversées. *Jamais sans ma fille* de Betty Mahmoody, m'a-t-on précisé, les avaient particulièrement marquées.

Alors que j'avais bien spécifié que la thématique de la présentation portera sur les *Mouvements et luttes des femmes dans les pays arabes*, l'information diffusée était qu'une Arabe allait venir parler des femmes arabes. Or, parler des femmes arabes en tant que femme arabe c'est, dans l'esprit de plusieurs personnes, venir témoigner de leur soumission, de leur oppression, de la violence qu'elles vivent ou du voile qu'elles sont contraintes de porter. On voit dans cette situation que la construction mentale et sociale de la femme arabe comme personne soumise est une forme de connaissance (savoir de sens commun), socialement élaborée et partagée qui concourt à la construction d'une réalité commune à l'ensemble des femmes arabes. Elle a un pouvoir d'évocation tel qu'elle est toujours activée et agit dans la vie sociale. Elle intervient automatiquement dans

l'assimilation des connaissances, de leur diffusion et dans la définition d'une identité des femmes arabes déterminée par leur appartenance à une minorité racialisée.

La catégorie soumise attribuée aux femmes arabes agit comme une évidence, une justification d'énonciation qui leur dénie jusqu'à la capacité de se prendre en main et d'opposer des résistances. Cette représentation remplit une fonction dans le maintien de l'identité sociale assignée aux femmes arabes et dans l'équilibre sociocognitif qui s'y trouve lié (Jodelet, 1997 : 68). D'où les résistances mobilisées contre un discours ou une pratique qui la déconstruit. Par ailleurs, en forgeant une représentation des femmes arabes à partir du noyau central soumises, on postule un retard dans leur évolution sociale et donc une incapacité à occuper une place « normale » dans la société ce qui permet de les maintenir dans une position restrictive et de s'opposer à toute revendication en vue de s'intégrer, sur un pied d'égalité, dans le tissu social.

5.2.2.2 La femme voilée

C'est au travers du voile que le contact avec la catégorie femme arabe/musulmane a certainement été le plus fort, le plus marquant. La problématique du foulard, telle qu'elle s'est posée dans la société québécoise qui se présente comme moderne, laïque et égalitaire a fait des femmes arabes/musulmanes un groupe-cible fortement identifié. La pénétration de formes culturelles différentes perturbe les repères nationaux et heurte les consciences. Le voile a introduit une circonstance inhabituelle dans l'espace social québécois et la femme voilée bouscule une quotidienneté portée vers la mixité de celui-ci et sur l'« égalité » des sexes.

En effet, le port du voile a projeté une vive lumière sur la « femme arabe/musulmane » et sur la représentation sociale qu'une partie de la société québécoise s'en fait. Il a en effet propulsé la « femme arabe/musulmane » à un pôle extrême de la société. La manière d'être, de se vêtir, de se comporter de ces femmes ne semble pas rentrer dans le cadre d'une vision moderne du monde et échappent à la compréhension et à la logique de plusieurs Québécois et Québécoises francophones tout comme à celle de personnes d'autres origines. Le voile est perçu comme un symbole de la soumission et de l'infériorisation de la femme face à l'homme et rend difficile le principe de l'égalité des sexes promu par la charte des droits et

libertés (Adzouz, 1997 : 1). Dans plusieurs débats qui ont eu lieu au Québec, le voile a été interprété comme une atteinte à l'endroit des principes de la démocratie et une agression à l'égard des droits des femmes. Il est considéré comme un frein, voire une résistance à l'intégration dans une société caractérisée par l'émancipation de ses femmes. Pire, les femmes qui acceptent de porter ce signe culturel et religieux inégalitaire, consentent à une doctrine de soumission des femmes aux hommes.

« Je pense qu'en général, les Québécois, quand ils parlent des femmes arabes, et je parle des Québécois moyens, ne sont pas très raffinés quand ils les décrivent. [...] Souvent c'est trop compliqué, c'est trop différent, c'est tellement loin de chez nous, c'est eux autres, ça va être le tchador, le hidjab, ça va être des femmes esclaves et donc victimes de ces sociétés d'hommes machos qui écrasent tout le monde. Donc des victimes, misérables, pitoyables et avec lesquelles on ne devrait pas trop, trop, entrer en contact parce qu'on pourrait jamais les sortir de là même si on investit toute notre générosité, toute notre charité parce qu'elles ne veulent pas. [...] Elles portent le hidjab et elles veulent le porter car elles continuent de le porter même ici, chez nous. Ça, c'est très difficile à comprendre pour des non-Arabes ou des non-musulmans. Pourquoi Mme X refuse d'enlever son hidjab? Pourquoi elle le garde alors qu'elle n'est pas obligée de le faire chez nous? Les cas les plus graves sont les filles nées ici au Québec et qui choisissent de leur propre chef de porter le hidjab. C'est perçu comme une aberration totale, un peu une cause perdue. Alors il faut pas essayer, ces femmes-là sont trop différentes. Une sorte de rejet de l'autre qui est trop différente. » (Souha)

À côté du discours émancipateur, celui du devoir de se porter au secours des femmes arabes ou musulmanes, on en trouve un autre plus fataliste, celui de la trop grande distance qui sépare les Québécois francophones des valeurs, des modes et de la pensée des Arabes ou musulmans et qui rend vain tout désir, toute tentative de les aider. Et le voile est le marqueur identitaire qui consacre le plus cette distance. Ce discours est présent dans les médias. Un exemple, celui de l'émission *Maisonnette à l'écoute* présentée par Pierre Maisonnette sur RDI le 6 janvier 2002 et à laquelle étaient invitées Fabienne Larouche et Jeannette Bertrand, deux féministes de renom et personnalités importantes du monde de la télévision. La discussion portait sur l'invasion de l'Afghanistan et sur les femmes afghanes. Mme Larouche avait fait entre autres, le commentaire suivant : « On n'allait pas rester là à se faire tuer tous. On n'a pas le choix d'y aller à la guerre, c'est leur peau ou la nôtre ». À la question « Est-ce que vous pensez en tant que femme ayant une certaine position que vous pouvez contribuer à changer les mentalités? » Mme Larouche a répondu : « Non pour

les femmes musulmanes, c'est au-delà de mes capacités. Le pouvoir est dans les mains des dirigeants » alors que Mme Bertrand a dit : *« Oui j'ai changé déjà des mentalités mais là... »*

Le qualificatif « voilées » désigne bien celles dont le corps tranche avec les normes vestimentaires modernes et les modes de vie actuels : couvertes, enveloppées, emprisonnées, sans liberté, espace codifié, espace ségrégué, arriérées, primitives, autant de thèmes qui renvoient à l'islam et accentuent une nouvelle ligne de démarcation. Si la présence de femmes voilées dans la société québécoise et la proximité qu'elle engendre procède d'un rétrécissement physique de la distance entre les Québécois francophones et cette nouvelle altérité, cette distance s'est créée et se maintient par une frontière symbolique et sociale. Le terme "voilée" érige une frontière entre le « nous » et le « elles » et dissimule mal une idéologie essentialiste et culturaliste. Le voile semble n'avoir, par essence aucune raison de s'expatrier, de se manifester ailleurs que dans son territoire « naturel ». Les femmes voilées transgressent les normes de la modernité en vigueur et affectent l'unité culturelle du Québec.

Mais les expériences autour de la question du voile qui marquent le plus les Canadiennes d'origine arabe et/ou musulmane sont celles qui les confrontent avec des femmes et notamment des féministes pour qui l'idée du voile et son port semblent davantage insupportables. Plusieurs répondantes ont rapporté le rôle des intellectuelles et des académiciennes dans la production d'une connaissance et d'un savoir racialisé des femmes arabes/musulmanes. La représentation du voile dans le discours de certaines féministes québécoises francophones offre un lieu privilégié à partir duquel, il est possible d'examiner la construction d'oppositions binaires entre femmes québécoises francophones et femmes arabes/musulmanes celles-ci, étant projetées à des années lumières de celles-là. Dans ces discours, la problématique de la femme arabe/musulmane représente un point douloureux, elle détient tous les records en matière d'oppression, de répression, d'aliénation et d'arriération.

« Il y a eu des professeurs qui étaient pleins de préjugés. Il y en avait surtout une qui était pleine de préjugés. Alors qu'elle donnait un cours sur le féminisme. Elle pensait que toutes les femmes voilées c'étaient des femmes qui étaient à abattre là parce qu'elle avait vu à la télé le traitement des femmes en

Iran ou en Afghanistan alors elle avait plein de préjugés et un manque de culture générale, un manque de connaissances ce qui est très grave parce que ça a un impact sur les étudiants. Elle diffuse l'information et une information qui est en fait une désinformation. Et ces profs forment des esprits, ce qui passe pour de l'information c'est des préjugés, ce sont leurs propres préjugés, c'est leur propre perception des musulmans, ils font pas ça pour le savoir et c'est grave. Avec ce genre de profs-là j'ai eu beaucoup de mal. [...] Oh! Avec moi, d'emblée avec moi elle a eu des comportements de censure et de discrimination donc facilement elle pouvait me ridiculiser en pleine classe croyant que ça allait m'affecter ou ...me faire de grandes réflexions très mal placées ou très blessantes devant toute une classe. Bon elle ça la grandissait mais moi bon je trouve que ça l'appauvrisait. [...] Mais jamais un racisme direct hein, elle va jamais vous dire : « toi tu portes ton voile ». Pas avec des mots qui pourront avoir des conséquences, bon parce que la liberté religieuse existe. Mais c'est ça essayer de vous mettre mal à l'aise et surtout de prendre le support du groupe, ce que je trouve déloyal, prendre le support du groupe pour mettre mal à l'aise quelqu'un, pour lui faire sentir qu'il n'est pas à sa place. [...] Ben oui c'est-à-dire une femme musulmane, une musulmane qui de surcroît porte le voile ben qu'est-ce qu'elle fait là à suivre des cours à l'université, l'université ce n'est pas vraiment sa place quoi. [...] Ça a duré deux sessions, il y avait deux cours alors le deuxième cours, elle m'a jamais considérée. C'était un cours sur le féminisme et elle traitait de la question du voile. J'ai voulu expliquer les différentes significations autour du voile, qu'on pouvait être féministe et porter le voile. Qu'est-ce que j'avais pas dit. « Ah! non en aucune façon c'est possible, ça se peut pas, ça ne peut pas avoir de sens parce que les grands courants féministes c'est forcément le radicalisme qui est...et pas la soumission de la femme, etc. et le port du voile ne peut être qu'un attribut de soumission». Cette lecture figée qu'elle a des années 70 là, qui n'a pas évoluée, elle la traîne encore là (rires) alors que les temps ont changé, elle est pas au courant. Je me dis elle n'est pas au courant de ce qui se passe ailleurs, des nouvelles générations issues de l'immigration qui ont grandi, qui ont une double culture, ça elle connaît pas, elle sait pas du tout et ça fait des savoirs qui sont complètement faussés alors qu'il y a des gens qui sont quand même plus à même de donner une information plus adéquate. Et moi je trouve que c'est grave au niveau universitaire de ne pas être capable de bien s'alimenter en terme de nouvelles recherches, de nouvelles études pour essayer de voir qu'est-ce qui a été renouvelé parce que d'une génération à l'autre, on n'est pas toujours à la même lecture. Un vêtement ne peut pas être porté avec le même investissement symbolique, avec le même investissement identitaire. Si par exemple nos mères, nos grands-mères étaient plus dans l'ordre du traditionnel quand elles portaient leur voile maintenant quand elles le portent, les plus jeunes générations, elles ne sont pas comme ça. Elles ne le portent pas avec le même investissement. Même si ça peut rester dans certaines familles mais ça a quand même évolué, ça évolue. » (Safiya)

Ce que les interlocutrices retiennent également, c'est l'attitude de dérision qu'affichent certains Québécois francophones par rapport aux femmes voilées. A l'instar de Safiya, les

répondantes qui portent le voile disent avoir été tournées en ridicule par certains de leurs concitoyens. Celles qui ne le portent pas ont assisté directement ou à travers les médias à la ridiculisation des femmes voilées, à des scènes où elles ont vu la moquerie affichée à l'encontre de femmes voilées, des d'émissions radiophoniques où certains animateurs et animatrices traitaient les femmes voilées de manière méprisante. Celles-ci font l'objet de plaisanterie et de raillerie et par la même occasion, soulignent les répondantes, c'est la religion et la civilisation musulmanes qui sont visées. La caricature est un autre support qui donne des femmes voilées une image déformée de façon burlesque observent-elles.

Mais c'est à la télévision qu'elles assistent le plus souvent à l'instrumentalisation de l'image de la femme voilée devenue, depuis les quinze dernières années, un sujet d'animation. Elles observent en effet, depuis quelques années, l'introduction du personnage de la femme voilée dans certains feuilletons (Virginie, Jasmine, Réseau, Un gars/Une fille, etc.) ou dans des programmes de divertissement.

« C'était à l'Halloween, c'était dans l'émission Le petit bonheur de Clémence (Clémence Desrochers). Elle avait apporté un drap noir et elle montrait comment se déguiser en tchador. Elle l'enroulait autour d'elle puis elle expliquait, voilà comment on fait pour ne pas s'accrocher les pieds dedans, puis elle disait comment c'est pénible de porter « cette affaire-là ». Elle s'est moquée en disant qu'il faut marcher avec peine, que ça faisait partie du déguisement. Elle avait un ton vraiment méprisant [...] Tu t'imagines un peu les femmes qui portent le tchador comment elles doivent se sentir quand elles regardent ça. Moi ça m'écœure quand je les vois ridiculiser les musulmans. [...] » (Neïla)

Le hijab, le tchador et les tenues traditionnelles arabes ou musulmanes sont perçus par de nombreux Québécois francophones comme un accoutrement dont s'affublent encore ces populations qui rappellent l'époque du Moyen-Âge. La distance entre les Québécois francophones et les Arabes se mesure, comme je l'ai déjà mentionné, en siècles. Et cette perception est largement confortée par le port du voile qui ramène les Arabes/musulmanes à un passé archaïque.

« Il y a la chanteuse Joe Bocan qui est allée au Maroc pour faire un clip pour sa chanson « Les femmes voilées ». A son retour j'ai vu le reportage à la télé, elle disait : « J'avais l'impression d'être revenue à l'époque de Jésus Christ ». Au Maroc peut-être parce qu'elle était dans une zone touristique où il y avait quelques chameaux et quelques ânes, elle avait l'impression de retourner à

l'époque de Jésus Christ. Et il suffit de dire cette phrase pour que tout le monde qui a entendu ça, croit que le Maroc vit encore à l'époque de Jésus. [...] Ils tombent comme des mouches sur les femmes voilées, chacun veut exprimer quelque chose avec les femmes voilées. [...] » (May)

En effet, comme je l'explique dans le chapitre 4, le voile et les femmes voilées est un sujet porteur et nombreux sont ceux qui l'exploitent. Dans une chanson de Joe Bocan, « Les femmes voilées », l'existence des femmes arabes/musulmanes vaut moins que celle d'un chien. Un des couplets dit ceci :

Dans ces pays aux femmes voilées
La femme existe moins qu'une bête, moins qu'une bête
Ici des hommes préfèrent leur chien, alors quand ils n'ont rien compris
Ils donnent des coups, ils donnent des coups.

Dans leur univers de lecture, d'information et de divertissement, ces femmes sont souvent confrontées à leur ethnicisation que ce soit à travers la chanson, la littérature, la télévision, la publicité ou le spectacle. Ces espaces qui procèdent à une description et à une désignation de la « femme arabe/musulmane » contribuent à créer et à renforcer, aux dires des informatrices, les préjugés et les stéréotypes qui lui sont affectés puisque comparée à la « femme québécoise francophone » dont elle semble être le contretype, la femme « arabe/musulmane » y fait figure d'anti-héroïne. Pire elle est dépossédée de son humanité.

À la dérision, au mépris et à la pitié, la femme voilée attire également l'insulte comme le rapporte Nabila

« Il y a 3 ou 4 ans à Radio-Canada, dans un téléroman, je ne me souviens plus trop de quel téléroman c'était, on voyait dans la salle d'attente d'une clinique, une femme voilée qui attendait avec son bébé dans les bras qui pleurait. Puis il y a deux jeunes filles qui sont entrées et se sont dirigées vers la réceptionniste pour se renseigner à propos d'un accident. La femme voilée s'est dirigée vers la réception car son bébé pleurait. L'une des filles s'est tournée vers elle et lui a dit : « Va t'asseoir ya al hmara » (espèce d'ânesse). Sans dire un mot la femme est retournée s'asseoir. Son amie s'est tournée vers elle et elle lui dit : « Ah! je ne savais pas que tu parlais l'arabe », « Si je l'ai appris quand je suis allée en vacances à Agadir ». Le mot en arabe n'a pas été traduit sur l'écran. Je n'en revenais pas, j'arrivais pas à en croire mes oreilles, je me suis dit : « mais c'est pas possible, jusqu'où vont-ils aller, y a personne pour les arrêter ». J'ai pris le téléphone et j'ai appelé pour leur dire ce que j'en pensais. Ils ont dit : « On va faire suivre et on va vous rappeler ». Ils ne m'ont jamais appelée. »

Le voile relève d'un langage corporel différent et sa spectacularisation constitue les femmes arabes/musulmanes en un objet radicalement différent, limité et fermé. En effet, l'usage abondant qui a été fait de l'image des femmes voilées témoigne de l'étrangeté, de la nouveauté qu'ont pu apporter « ces femmes », et sa surmédiation a contribué à renforcer le statut tantôt de victime, tantôt de souffre-douleur ou encore de guignol conféré à la femme arabe/musulmane.

Par la différence marquée de leur apparence vestimentaire et par le fait qu'elles semblent incarner une différence culturelle et religieuse qui refuse tout mouvement d'intégration, les femmes voilées suscitent une curiosité persistante. En effet, de tous les marqueurs culturels, le voile est le signe le plus ostentatoire d'une identité culturelle et religieuse, il indique l'appartenance à l'islam ou à l'islam politique. Le voile crée, selon les témoignages des femmes, une distance-frontière entre elles et de larges secteurs de la société et constitue une barrière à leur intégration, même pour celles qui ne le portent pas, du simple fait de l'association musulmane - « porteuse du voile ». Elles posent un dilemme à plusieurs de leur concitoyens. Comment peut-on être femme et se réclamer encore de l'islam surtout lorsque l'on vit en Occident et qu'on peut échapper à son emprise? Celles qui le portent disent lire l'incompréhension, la pitié, la compassion, le mépris, la fureur dans les regards posés sur elles. Elles perçoivent qu'elles sont vues comme se résignant à leur sort voire se complaisant dans cette situation qu'elles revendiquent en acceptant de porter le voile. Certaines personnes vont jusqu'à le leur arracher dans un furieux : « Mais libérez-vous donc ». Celles qui ne le portent pas, saisissent également ces incompréhension et interrogation : « Comment se fait-il que toi, tu ne le portes pas? »

5.2.2.3 La femme battue

Un troisième marqueur identitaire identifié et rapporté fréquemment dans les témoignages des répondantes est « battue ». Celles-ci disent que les femmes arabes sont généralement perçues dans la société québécoise comme des femmes battues et violentées par les hommes arabes, notamment par ceux de leur famille.

La perception de la femme arabe battue convoque systématiquement celle de l'homme arabe brutal. La maltraitance de la femme arabe a comme pendant la violence de l'homme

arabe²¹. La violence physique et verbale et la cruauté mentale sont en effet, des révélateurs des aspects centraux de la représentation qui sous-tendent les discours sur les hommes arabes. Les hommes arabes semblent avoir un penchant pour l'emploi abusif de la force. Ils ont un

tempérament psychologiquement inadapté à la paix et ne savent parler qu'avec leurs poings ou leurs armes.

« La femme arabe, elle est opprimée. Une fois même dans une classe à Mc Gill, quand on dit une femme arabe : « Ah! une femme arabe ça veut dire que son mari la bat tout le temps, qu'elle n'a pas de personnalité, qu'elle est tout le temps dans sa maison, qu'elle ne travaille pas, enfin comme une femme qui n'est pas cultivée, qui n'est pas.....qui n'est pas comme les autres femmes parce qu'elle est arabe et parce qu'elle est musulmane ». [...] Ils disent : « les femmes arabes, elles sont musulmanes, elles sont arriérées, elles sont opprimées, chaque homme a quatre femmes ou plus, elles sont comme des moutons. [...] Qu'ils battent leur femme, qu'ils sont sauvages, qu'ils ne sont pas du tout civilisés, qu'ils sont sales. » [...] On dit que les hommes arabes se marient avec quatre femmes, qu'ils laissent leur femme dans la maison et ils vont chercher d'autres femmes, qu'ils cherchent le sexe, qu'ils sont violents, qu'ils sont méchants, tout ça. » (Ahdaf)

Les femmes s'inquiètent de l'image qu'on a des hommes arabes brutaux qui cognent sur leurs femmes, souvent même sans raison apparente, qui cognent par besoin naturel comme s'ils étaient programmés à le faire pour défouler une agressivité. Cette brutalité ressort dans les films, les dessins animés et les documentaires qu'il est donné de voir à ces femmes et dont elles m'ont cités de nombreux exemples. Et sa prégnance influe déjà sur la perception de jeunes enfants. C'est ce qu'à découvert 'Alissa, un soir qu'elle regardait une série télévisée américaine avec un petit garçon dont les parents lui avaient confié la garde.

« Mais c'est les méchants, c'est toujours les méchants, même dans les bandes dessinées et dans les dessins animés, tu vois que c'est les méchants. Dès que c'est un Arabe, tu le vois par la façon de parler, elle change, c'est plus grave, c'est plus dur. On voit que c'est un méchant déjà par l'image, il est sale, gros et tout ça, la grosse moustache, la barbe et tout. C'est une image vraiment qui tend à enlaidir les Arabes. Ces images des films, des dessins animés, des médias et tout ça, c'est toujours cette image-là qu'on voit. Et puis c'est normal que les personnes qui revoient cette image plusieurs et plusieurs fois, ils l'ont dans leur tête et ne cherchent plus à voir ailleurs. Ils finissent par prendre que ça c'est la vérité. Un Arabe égal ça. [...] Un jour je gardais un petit gars et on

regardait la série Aladin. Je lui ai dit : "Tu sais Aladin c'est un Arabe, Aladin ça vient de l'arabe 'Ala Eddine". Et bien sûr il ne me croyait pas (rires). Il m'a répondu : « Non, Aladin c'est un bon, il est gentil » (rires). Parce que dans cette série on remarque que même si Aladin c'est un Arabe en tant que tel, sa façon de parler, de bouger, sa façon d'être, l'image qu'il a, il parlepremièrement son français ou l'anglais qu'il parle dans le film, c'est un anglais américain ou un français canadien ou un français européen tandis que tous les autres Arabes qui sont les méchants, ils parlent de la façon arabe avec une voix grave. Ils ont l'air méchants, ils sont laids comme si c'était pour dire : « Aladin, il est plus américanisé alors que les méchants c'est les Arabes. » ('Alissa)

Les interlocutrices relèvent chez certains individus avec lesquels elles entrent en interaction la présence de deux perceptions : celle que les femmes arabes doivent chaque soir s'exécuter dans un numéro de danse du ventre devant leur mari et celle de la « bastonnade quotidienne » pour reprendre le terme de France Renaud dans *De sable et de pierres* (2003).

« Un jour un de mes collègues m'a demandé, Rasha est-ce que ton mari te bat? J'étais interloquée. Je lui ai répondu. Oui il me bat tous les jours et quand il oublie de le faire, je le lui réclame parce que sinon je n'arrive pas à dormir. »

Cette question les femmes arabes se la font poser aussi par certains intervenants des services sociaux et de la santé. L'univers social du soin est un produit de rapports sociaux dans lesquels les stéréotypes à l'encontre des Arabes trouvent à s'exprimer. Ce milieu draine également une pensée socialement construite autour des figures masculine (bateur) et féminine (battue) de l'Arabe. Les interlocutrices en prennent conscience lors de visites dans des institutions sociales et médicales.

« [...]J'ai passé un bout de temps à aller à l'hôpital. J'ai une maladie immunitaire. J'allais là une fois par quinzaine pendant 12 ans à l'hôpital, et quand il m'arrivait des choses, j'étais obligée d'aller à l'urgence. Je décris les symptômes et tout, ces personnes-là me posaient des questions et déjà tout de suite, ils pensent que c'est de la violence conjugale. Alors ça m'est arrivé pas mal de fois parce que la maladie que j'ai c'est le mal de tête. Je suis faible c'est ce qu'on appelle la fatigue chronique. [...] Une fois j'avais fait une labyrinthite, je suis allée au C.L.S.C. Je pouvais pas relever ma tête. Et là qu'est ce qu'on croyait, mon mari était là à côté, et quand il est parti, l'infirmière est venue me poser des questions un peu subtiles. Mais ça se voit qu'elles se rapportent à la violence conjugale, si j'ai reçu un coup à la tête, etc. [...] Mon fils a reçu pas mal de coups lorsqu'il joue au soccer. J'appelle info-santé ou on se présente à l'hôpital aux urgences. Et puis c'est la même chose. Ils ont tendance à penser :

« comment il a reçu ce coup? » Ils posent des questions très pointues. C'est pas pour vérifier, mais pour savoir comment il a reçu le coup. Je les laisse parler. Ils pensent qu'on bat nos enfants. Tu as un foulard sur la tête, tu es musulmane alors tu bats ton enfant. Et de mon côté, mon conjoint me bat. Et les hommes sont des batteurs de femmes et des violents. Il y avait des fois, avec la personne qui pose les questions, je lui dis : « c'est ça ce que vous voulez, que je vous dise que mon mari m'a battue, c'est pour ça que j'ai un mal de tête. Alors, mettez-le dans votre rapport ». Ça m'énerve. » ('Adila)

Les histoires racontées par ces femmes offrent une illustration des phénomènes interculturels fondés sur une perception dynamique des rapports culturels. La diffusion de la perception de la violence qui règne dans les familles arabes donne l'effet d'une essence culturelle. Cette représentation place les communautés arabes dans une catégorie distincte bien délimitée où la violence, en tant qu'indicateur, paraît alors l'essence de leur être.

Bien que les femmes admettent qu'il est important que le personnel soignant s'enquiert des raisons de l'état de santé des patientes qui les consultent, elles trouvent indélicat la manière dont il persiste dans ses questions. Elles vivent souvent cela comme un interrogatoire et s'offusquent de voir écarté le véritable motif qui les conduit à un centre de santé. Conscientes de la diffusion et de la portée de l'image de brutalité dont seraient porteurs les hommes arabes et de violence qui règnerait dans les familles arabes, elles associent clairement les questions qui leur sont posées à l'influence des constructions sociales qu'on a des Arabes. Elles soutiennent que celles-ci façonnent les pratiques des intervenants et les perçoivent aussi bien dans les questions qui leur sont adressées que dans les attitudes et comportements qui sont adoptés à leur endroit.

« Quand tu vas à l'hôpital là et qu'ils voient que t'es arabe, ils vont te parler de tes droits. Ils vont te sortir toute une liste de tes droits parce que pour eux ton mari a dû te faire quelque chose. Si j'ai mal au ventre c'est parce que mon mari a dû me donner des coups au ventre. [...] Là quand j'ai dit que mon mari est Québécois, elle m'a dit : « Ah! Ok c'est correct ». J'ai dit : « Ah! là c'est correct ! Si j'avais dit qu'il était Arabe t'aurais continué à me faire ton enquête. » Je suis allée là-bas malade ostie, je suis pas allée là-bas battue. [...] L'autre fois j'avais été à St Justine pour faire une amniocentèse puis les deux techniciennes qui devaient me la faire, elles ont vu une grosse cicatrice que j'ai sur le ventre, que j'avais eu quand je me suis fait opérer à l'estomac, vraiment grosse là. Elles m'ont dit : « Mon Dieu ! c'est quoi ça ? » J'ai dit : « Je me suis fait opérer à l'estomac. » Elles ont dit : « T'as fait ça dans ton pays ? » J'ai dit : « Non je me suis fait opérer ici au Royal Victoria. » Elles ont dit : « C'est un chirurgien anglais ? » J'ai dit : « Non c'est un chirurgien arabe. » Elles ont

répondu : « Oh ! ben eux autres, ils n'aiment pas les femmes ». Ostie que j'étais choquée, je leur ai répondu bête mais vraiment là bête. [...] » (Neïla)

La perception de la violence qui règne au sein des familles arabes en appelle au devoir d'arracher les femmes et les jeunes filles de cette atmosphère d'oppression. La rhétorique émancipatrice visant à sauver les femmes de leurs conjoints, les filles de leurs frères, les enfants de leurs parents a amené depuis les années 1990, la Direction de la Protection de la Jeunesse (DPJ) à porter une attention particulière aux familles arabes et musulmanes à l'instar de celle portée aux familles haïtiennes dans les années 1980 et vietnamiennes dans les années 1970.

Charlotte, Danièle, May, Safiya, 'Adila, Ahdaf, Neïla, qui de par leur formation et leur implication dans le domaine de l'intervention sociale et interculturelle ont eu à côtoyer des agents des centres sociaux et de la DPJ, discutent non sans inquiétude de la prégnance des représentations stéréotypées des Arabes et des musulmans dans ce milieu et de leur impact sur l'évaluation qui est faite dans des dossiers d'enfants ou d'adolescents issus de ces communautés et signalés pour châtiments corporels ou pour contrôle parental.

Certaines de ces femmes racontent leurs expériences comme intermédiaire ou médiatrice entre des familles arabes et/ou musulmanes et les services de la protection de la jeunesse. Elles mentionnent le fait que les intervenants ont souvent le préjugé que les familles arabes et/ou musulmanes sont violentes à l'endroit de leurs enfants. Elles rapportent les cas de situations d'enfants et notamment de jeunes filles retirées à leur famille jugée trop contrôlante et brimeuse de liberté, ayant des valeurs trop traditionnelles et par conséquent non adéquates pour élever des enfants dans une société ouverte et respectueuse de la liberté des jeunes.

Ainsi, les dix dernières années ont vu émerger un nouveau phénomène social au Québec. Celui des enfants d'origine arabe et/ou musulmane retirés à leurs familles et de la difficulté à trouver des foyers ou des familles pour les accueillir. D'une part, les familles arabes et/musulmanes s'objectent à ce que leurs enfants soient placés ailleurs que dans des familles arabes et/ou musulmanes or il n'existe quasiment pas de familles arabes et/ou musulmanes qui accueillent des enfants et d'autre part, les familles d'accueil non-arabes et non musulmanes ne veulent pas recevoir d'enfants arabes/musulmans.

Les discussions avec les répondantes, quant à leur perception des représentations sociales dont elles sont l'objet, ont dévoilé toute une gamme d'attributs ethniques négatifs mais où les trois marqueurs identitaires cités plus haut ressortent de façon constante comme on peut le noter dans cet extrait qui condense cette conception.

« Je crois qu'ils ont gardé très ancré tout ce qu'en ont dit les orientalistes qui ont fixé la femme arabe dans le cliché de la femme au foyer, la femme soumise à son mari, la femme battue, la femme ignorante, la femme qui ne voit pas le jour, la femme qui ne pense même pas, qui n'a pas de structure de raisonnement...ce qui est absurde. Il y a des femmes qui ne sont jamais allées à l'école et qui sont d'une intelligence et qui sont d'un propos et qui sont d'un dynamisme mais qui défient l'universitaire. Donc, c'est la femme battue, violente, voilée, séquestrée, c'est la femme silencieuse qui n'a pas droit à la parole. Ce n'est pas vrai parce que le Monde Arabe a aussi évolué et les femmes arabes ont évolué. Cette évolution vient constamment être stoppée ou elle vient être cassée par un événement politique. C'est vrai parce qu'il faut considérer les guerres israélo-arabes par exemple. Que de souffrances et que d'images fausses et ça vient..., à chaque fois il y a un événement qui vient casser le rythme de vie. Moi je dirais à la limite si ces événements ne sont pas provoqués justement pour que le monde arabe reste tel qu'il est et qu'il n'y ait aucune option d'avancer ou de sortir de cet enfermement. Ce n'est pas seulement la femme arabe qui est vue comme enfermée, on a l'impression que le Monde Arabe est un monde tout à fait à part. » (Zoubida)

Soumise, voilée, battue sont les schèmes dominants qui caractérisent aujourd'hui de façon spécifique les femmes arabes d'ici ou d'ailleurs les réduisant à n'être que les contraires des femmes québécoises francophones et occidentales en général. Ce sont des marqueurs sociaux qui instituent une différence à partir d'une origine et d'une essence et définissent l'espace social et les contours de la frontière ethnique dans laquelle elle est située. À travers leur sélection et leur schématisation on construit, à partir d'une réalité complexe et mobile, un groupe fermé et distinct. En effet, par leur sélection et leur prédominance, ces éléments de la représentation de la femme arabe/musulmane assurent une homogénéité à cet ensemble de femmes et font écran à l'infinité de critères possibles pour les définir. En tant qu'identifiants ethniques de la « femme arabe », les attributifs "soumise", "voilée" et "battue" confèrent une valeur normalisante à une certaine lecture du réel et une légitimation au traitement qu'il leur est fait.

En tant que modes de reconstruction sociale de la réalité, les représentations sociales n'ont pas un caractère statique, elles sont au contraire mobiles, dynamiques, vivent un temps et se

renouvellent (Moscovici, 1989 : 86; Windish, 1989 : 194). Si la représentation sociale de la femme arabe qui fait force aujourd'hui est celle d'une personne soumise, voilée et battue, celle qui dominait hier la caractérisait comme sensuelle, voluptueuse, danseuse du ventre et prisonnière de harem. « *Elles sont vues plus comme victimes qu'attrayantes exotiquement. Je dirais que soumission est le maître mot pour décrire les femmes arabes aujourd'hui.* » (Mounira). Si l'image par laquelle la femme arabe est caractérisée au Québec comme en Occident se renouvelle au gré de l'histoire, elle demeure cependant toujours conditionnée par l'idéologie orientaliste.

À la question posée à mes interlocutrices à savoir si les attributs ethniques qu'elles ont énumérés s'appliquent à toutes les femmes arabes ou à certaines d'entre elles, la réponse a été unanime. Il n'y a pas de discrimination entre les femmes arabes à ce niveau, les attributs ethniques catégorisent tout de bloc toutes les femmes arabes.

Les représentations sociales, nous l'avons déjà vu, jouent un rôle déterminant dans les productions identitaires. Elles ont une fonction référentielle qui se traduit par des processus de catégorisation et d'attribution de même qu'un rôle prépondérant dans l'identification sociale (Seca, 2002 : 83). La catégorisation est une opération fonctionnelle pour le sujet percevant. Elle est un moyen de réduire la complexité de l'objet représenté. Sa fonction essentielle se situe au niveau de son rôle d'ordonnement et de systématisation de l'objet dont elle cherche à simplifier la complexité. Elle s'inscrit dans la durée et offre une grande résistance au changement, puisqu'elle est indépendante de l'expérience. (Tajfel : 1972 : 275)

Pourtant certaines femmes arabes échappent à cette catégorisation comme il va être démontré dans ce qui suit.

5.2.2.4 La « oui mais toi t'es pas comme les autres » : une catégorie dans la catégorie

Si la représentation type de la femme arabe détonne de celle de la femme québécoise francophone à laquelle elle semble s'opposer à tous les points de vue, il existe entre les femmes arabes elles-mêmes, une autre opposition : la majorité homogène et l'exception. En effet, une catégorie se détache du monolithisme femme-arabe, celle de femmes qui ne

répondent pas à la catégorie sociale fixée, qui ne correspondent pas au modèle représenté de la « femme arabe ».

L'image de la femme arabe hier dans le discours orientaliste, aujourd'hui dans le discours néo-orientaliste est conçue de manière si schématique qu'elle peut devenir une surréalité, l'emporter sur le réel (Liauzu, 1999: 263). En tant que catégorie construite, la femme « arabe », « orientale » ou « musulmane » imaginaire constitue l'antithèse de la « femme québécoise francophone ». Dès lors que l'on parle de la femme arabe, on croit savoir de qui il s'agit. On croit savoir la repérer. Elle a un physique défini, des traits de caractère précis et il va de soi qu'elle est soumise, voilée, battue, bref aliénée. Elle est l'Autre, ce qui n'est pas soi. À travers la fonction identitaire de la représentation sociale, « la femme arabe » est située dans un champ social et investie d'une spécificité bien déterminée.

Or, il arrive souvent que cette « femme arabe » brouille les cartes lorsqu'elle ne correspond pas à la catégorie convenue. On n'arrive plus à saisir en elle cette part de soi qui nous est étrangère. En effet, lorsqu'elles révèlent qu'elles sont arabes et/ou musulmanes, cette identité qu'on ne leur soupçonnait pas, les Canadiennes d'origine arabe assistent amusées ou sidérées à un état, c'est le cas de le dire, de *désorientation* chez leur interlocuteur. Plusieurs femmes arabes rapportent avoir assisté à cette expérience déconcertante chez des personnes rencontrées au hasard ou même qu'elles fréquentaient depuis longtemps, qui ne pensaient pas qu'elles étaient arabes et/ou musulmanes mais les prenaient plutôt pour des Françaises, Espagnoles, Italiennes ou Latinas-américaines. Il se crée alors dans la relation et la communication de type face à face, un décalage entre « représentation reçue » et la « représentation attendue » ou ce que Cohen-Émerique et Hohl (1999 : 106) ont défini comme un décalage entre « scénario reçu » et « scénario attendu ». Ce décalage provoque une menace identitaire, (self shock) qui touche à l'identité même de la personne et entraîne chez elle une source de dissonance.

Les femmes interviewées et rencontrées sont nombreuses à avoir justement identifié ce décalage entre l'image que l'on se fait habituellement de la « femme arabe » et celle qu'elles projettent dans leur vie quotidienne. Voici ce qu'elles racontent de ces instants de situation interculturelle où elles disent lire l'état de choc dans un regard soudain incrédule, déboussolé et décontenancé, celui d'une personne programmée à reconnaître la « femme

arabe » et qui se trouve en face d'une personne dans laquelle elle se reconnaît parce que ressemblante.

« [...] par rapport aux personnes qui ne me connaissent pas et que pour la première fois ils me demandent : "Tu viens d'où, t'es de quelle nationalité, tes origines?" dès qu'ils savent que je suis Libanaise, la deuxième question « C'est quoi ta religion? » Et là moi je suis musulmane et dès qu'ils savent que je suis musulmane: "Ah! oui....." ils sont surpris ou bien ils ne me croient pas. "Ah! non tu me niaises", "Non, je te niaise pas je suis musulmane". Y a même une fille à mon travail, elle m'a demandé : "T'es Libanaise? Musulmane? et tu travailles? t'as le droit?" "Oui, j'ai le droit, et même on me pousse. C'est important pour nous de travailler, de connaître la société et tout." Pour eux, ils ont une image complètement différente de ce qui est vraiment la réalité. Souvent ils me demandent : « Pourquoi tu portes pas le voile? » [...] Avant qu'ils ne me connaissent, la plupart du monde quand ils me voient, ils pensent que je suis Italienne ou Latino-Américaine. Mais dès qu'ils me demandent ma nationalité, je dis : "Je suis Libanaise". Ils me demandent ma religion, je dis : "Je suis musulmane". Et là on me regarde comme si, premièrement on me croyait pas, après ça il y a le doute et puis on me lance un regard comme craintif un peu « Est-ce que je devrais la connaître vraiment? » Mais c'est.....ça arrive des fois, ça dépend toujours des personnes, s'ils ont un esprit ouvert ou pas. » ('Alissa)

Dans la plupart des témoignages où les répondantes s'expriment sur le décalage entre perception et réalité, elles mentionnent le même type de réaction chez leurs interlocuteurs. D'abord le refus d'y croire, puis l'évidence que oui c'est vrai mais avec une interrogation qui laisse entendre « C'est quoi le truc? », c'est-à-dire : qu'est-ce qui fait que cette femme en face de moi est modelée comme nous ou quasiment comme nous? Et les réponses qui viennent à l'esprit sont soit que l'un de ses parents est Occidental, soit qu'elle est mariée à un Occidental, soit encore qu'elle est née ici ou en Europe, soit enfin, qu'elle est établie ici depuis longtemps et qu'elle a été façonnée par la culture de la société d'établissement. Et l'écart à la règle est donc attribué à une acculturation ou à une volonté d'assimilation à la culture dominante. Conditions qui sont des rites de passage vers l'autre côté de la frontière. Voici ce que Zoubida dit de ces réactions.

« [...] quand elles nous voient habillées de façon moderne, maquillées, à l'aise dans nos baskets, parlant en français, anglais, espagnol, elles ont un doute. Depuis qu'ils m'ont dit ton père ou ta mère l'un ou l'autre est français, italien ou espagnol, il y a quand même un doute. [...] Quand je voyage, je passe pratiquement inaperçue si ce n'est un peu cette curiosité de dire d'où viens-tu. Et quand je dis que je suis Arabe, ils me disent : « Oui mais ton père ou ta mère

doivent être Européens ». Je dis: « Non, mon père et ma mère sont Arabes ». Parce que quelque part les gens quand ils nous voient comme ça c'est-à-dire maîtrisant leurs cultures, leurs langues, leurs connaissances, leurs sciences, leurs arts, leur manière de s'habiller, etc. Ils veulent savoir comment ça se fait que je parle anglais, espagnol, français, que je travaille, que j'enseigne à l'université, ils veulent savoir quel phénomène je suis. Je ne suis pas un phénomène, il y en a beaucoup qui sont comme moi mais on ne les connaît pas et on ne les voit pas et on ne les montre pas. » (Zoubida)

Hormis Safyia, 'Adila, 'Aliaa, Amina, Rima, Soukeïna et Ghania qui portent un voile et qui sont facilement identifiables par ce marqueur culturel, les autres interlocutrices se voient souvent investies de différentes appartenances identitaires, notamment européennes. Et cette méprise n'est pas sans lien avec la présence d'un certain capital symbolique (économique, culturel, scolaire ou social) qu'elles possèdent et qui les met dans les mêmes catégories de perception et de classement que les Européennes ou les Juives. La maîtrise de l'une ou des deux langues officielles, les compétences professionnelles, le niveau de culture générale, l'engagement social et communautaire, la manière d'être, de penser, de dire, de s'habiller, le langage utilisé, l'adhésion à des valeurs modernes ou de laïcité sont autant d'éléments qui ne permettent pas de les inclure dans la catégorisation généralement admise des femmes arabes. Le capital symbolique dont ces femmes disposent les fait jouir d'une « valeur sociale » et leur permet d'être reconnues et considérées comme des personnes avec lesquelles on a des affinités.

Bien que les immigrantes d'origine arabe, notamment celles arrivées dans les vingt dernières années, perdent souvent le capital économique et social (ressources en termes relationnels, groupe de pairs, etc.) dont elles disposaient dans leur pays d'origine du fait d'une insertion professionnelle difficile et que leur capital culturel (dévaluation des diplômes, non reconnaissance de leurs compétences professionnelles) s'effrite, elles continuent, grâce à leurs dispositions culturelles et comportementales, à être perçues comme ayant des « habitus » similaires à ceux de personnes socialisées dans un environnement occidental. L'héritage culturel dont elles disposent ne peut, selon la représentation sociale que l'on se fait d'une femme moderne, leur avoir été transmis que par un milieu familial occidental. Le capital culturel étant défini comme « *un processus par lequel les valeurs, les normes et les comportements, mais aussi les dispositions relatives au*

savoir sont transmis d'une génération à l'autre dans le cadre de la famille et de l'entourage. » (Bourdieu, 1994 : 117)

« Je pense que c'est la surprise totale. Au début, c'est une surprise un peu sournoise. Comment ça se fait? Est-ce que c'est vraiment ça que je perçois? Est-elle vraiment arabe? Est-elle vraiment musulmane? Parce qu'on a l'air un peu, enfin je dis « on » comme beaucoup de femmes qui me ressemblent et auxquelles je ressemble, des femmes qui sont arabes, musulmanes et qui n'ont pas honte de l'être et qui s'affirment comme étant ce qu'elles sont tout simplement, et qui ne s'affichent pas comme étant différentes, mais qui sont simplement ce qu'elles sont et qui veulent qu'on les accepte comme elles sont et qui se conduisent en fonction de ce qu'elles perçoivent être. Et c'est à ce moment-là parce que l'apparence extérieure, surtout l'apparence vestimentaire, ça s'arrête finalement à un bout de tissu qu'on porte ou qu'on ne porte pas. À ce moment-là, si aussi on a eu un peu plus d'instruction, un peu plus de culture je dirais universelle et non pas uniquement arabe et musulmane, si on arrive à parler de ce qui est perçu comme étant un pied d'égalité avec l'interlocutrice ou l'interlocuteur, je pense qu'on déstabilise la personne de l'autre côté de la barrière. Parce qu'il y a une barrière. Parce qu'une femme arabe ce n'est pas l'égale d'une Blanche, d'une Québécoise ou d'une Canadienne. Ça ne devrait pas l'être et quand elle a toutes les apparences et tous les éléments pour l'être, alors c'est qu'il y a quelque chose qui cloche. [...] Et quand on dépasse l'apparence extérieure, c'est pas juste une femme arabe mannequin qui se présente comme étant physiquement le prototype d'un modèle européen. Si la femme est aussi un tant soit peu articulée, a des connaissances, a une certaine intelligence, a du savoir-vivre et du savoir-faire, alors là, je pense que la perception dominante de l'Autre se cantonne dans une position qui est très facile parce que très pratique. C'est que c'est une exception. C'est qu'une femme arabe, elle ne peut être comme ça et si elle est comme ça donc elle est la seule à être comme ça. Ou bien elles ne sont qu'une infime minorité qui ne représente personne. Alors, c'est très pratique parce qu'on les met dans une boîte puis on dit : « Ben t'es pas comme les autres, les autres c'est différent, tu parles pas comme les autres, tu réfléchis pas comme les autres, t'as voyagé, t'as été à l'université, tu connais plein de choses ». Puis on sait, sans savoir en fait. On sait qu'eux autres, c'est pas comme ça, parce qu'on les a vus à la télé, on a lu Jamais sans ma fille, puis Khomeini, puis les terroristes, puis les Palestiniens, puis, puis, puis, et on va mettre tout le monde dans le même couffin et puis on est revenu à la case départ. Autrement dit, la règle c'est la majorité. La majorité c'est ce que je pense. Je pense que tout le monde est arriéré. Je pense que les femmes arabes sont victimes et les hommes sont violents, etc., etc., et que s'il y a des femmes arabes qui ne répondent pas au prototype de la femme soumise, donc elles sont des exceptions, donc elles confirment la règle. » (Yasamin)

Cette catégorie de femmes fait figure d'« affranchies » lorsqu'elles déclinent leur identité, mais le soupçon demeure sur le milieu familial et social dans lequel elles ont été socialisées

et dans lequel elles ont évolué, qui ne saurait être de culture arabe et encore moins musulmane, celui-ci ne pouvant produire qu'un type connu d'individus. Et lorsque comme l'explique Mouna on en vient à admettre les origines arabe et musulmane de ces femmes, cela provoque une autre dynamique relationnelle où elles ne se voient pas acceptées comme des égales. Quand il devient moins aisé de les dominer sur le plan culturel et académique, il y a perte de repères identitaires parce que perte de son altérité et cela constitue une menace pour la survie comme le souligne Sylvie Vincent : « *C'est une question importante, une question de survie car, qui dit altérité dit automatiquement identité en ce sens que cette dernière que ce soit pour un individu, un groupe, une nation, prend assise sur l'opposition à l'Autre.* » (1986 : 75)

Comment jouer encore sur la distance qui sépare Soi de l'Autre quand il y a perte de frontière symbolique, perte de l'Autre qui représente sa minorité? Comment peut-on être Arabe et égale à une Québécoise francophone ou à une Occidentale? Comment une Arabe peut-elle posséder un bagage culturel, académique et professionnel que bien des Québécoises francophones et bien des Occidentales n'ont pas? Alors comme en ont pris conscience les interlocutrices, on va développer à leur endroit une autre forme de marginalisation et d'exclusion, plus subtile, plus raffinée.

« Comment ils exprimaient cet étonnement ? « Ah ! mais vous ne faites pas du tout arabe » [...] Il y a des étudiantes qui m'ont dit : « Ah ! vous êtes mariée à un Français Mme X ou vous êtes de mère française ». Ce genre de question comme quoi non je ne peux pas être 100% arabe et être dans la situation où je suis, ça sort de l'ordinaire alors que je sais que je ne suis pas la seule femme arabe dans cette situation. Je suis loin d'être la seule femme. Il y a des milliers de femmes et dans plusieurs domaines qui œuvrent que ce soit au Maroc ou ailleurs. Mais les gens... et même dans le milieu universitaire, on n'a pas du tout l'impression que les gens sont conscients qu'il y a des femmes arabes qui travaillent, qui étudient, qui peuvent être professeure d'université. Ça rejoint un peu le cliché qui veut que c'est des femmes voilées, des femmes au foyer, des femmes soumises alors voir une femme comme ça, parlant bien le français, habillée de façon moderne etc. ça les déroute, ils sont complètement déroutés. Ça d'un côté ou bien avec des gens comme les professeurs d'université qui sont quand même au courant qu'il y a des femmes arabes qui sont instruites, cultivées et éduquées. Là on est des ennemies parce que nous sommes des concurrentes, nous devenons automatiquement des concurrentes dont il faut se garder. Il faut nous rejeter et nous faire rentrer dans notre coquille pour qu'on ne le gêne pas. On sent qu'on les gêne, qu'on les dérange, qu'on bouleverse leur monde serein et paisible de petites femmes bourgeoises et suffisantes.

Voilà c'est comme ça qu'on est perçues, comment moi je me sens perçue en tout cas depuis que j'ai compris la situation de façon générale. » (Mouna)

Si de nombreux immigrants originaires du Proche-Orient de la première et deuxième vagues ont joué sur la confusion « arabe d'apparence occidental = occidental » pour échapper au marquage identitaire, les femmes rencontrées lors du terrain, ont toutes soutenu la dissiper et informer, sauf en certaines occasions bien précises, leur vis-à-vis de leurs réelles origines. Certaines personnes qui se réclament comme laïques ou athées vont parfois même, comme il a été déjà mentionné, jusqu'à mettre de l'avant leur appartenance musulmane par défi et par solidarité avec les musulmans qui sont éprouvés dans leur identité. Et cette agression contre l'islam, elles la ressentent avec douleur aussi. Cela les place dans une situation inconfortable, ambivalente où, soulignent-elles, elles sont, dans certaines circonstances, partagées entre leurs convictions idéologiques et leur orientation intellectuelle et le devoir de solidarité avec les musulmans. Certaines en viennent même à blâmer celles qui se font publiquement critiques de l'islam et des musulmans et qui, selon elles, deviennent des « native informants » et prêtent le flan au racisme.

« J'ai fait du bénévolat au Centre des femmes, d'ailleurs j'ai fait du bénévolat partout hein pour te dire à quel point je voulais m'intégrer. [...] Et bon là j'avais dit que j'étais d'origine marocaine. Elles pensaient que j'étais juive. Mais moi je savais pas qu'elles pensaient que j'étais juive [...]. Une fois c'était la fin du ramadan, bon et puis on devait savoir qui allait animer l'activité du lendemain au centre. Alors j'ai dit : « Moi, demain je ne viendrai pas c'est la fête ». D'abord je travaille bénévolement et puis j'estime que j'ai le droit de fêter ma fête chez moi avec mes enfants. Bon moi je ne fais pas le ramadan mais mes enfants le font et j'estime qu'ils ont droit à leur fête. « Ah! c'est quelle fête? Pourquoi la Pâque des Juifs c'est demain? ». J'ai dit : « Mais quelle Pâque des Juifs, je suis musulmane », « Ah! bon t'es musulmane, c'est pas possible! ». « C'est pas possible et pourquoi c'est pas possible? » « Mais on savait pas on croyait que t'étais marocaine ». Alors automatiquement pour eux les Marocains sont juifs. Il y a cette idée-là. Il y a beaucoup, beaucoup, beaucoup de Québécois qui pensent que le Maroc, c'est les Juifs. Comme il y a beaucoup de Juifs Marocains ici, donc pour eux..... déjà il y a la barrière qui se lève. Puis là tout de suite après c'est : « Mais pourquoi tu ne portes pas le voile? » « Et pourquoi je devrais le porter? » « Ah! mais votre religion », « Qu'est-ce qu'elle a ma religion? ». Et puis bon tu leur expliques. Et elles vous écoutent, elles vous écoutent, et vous avez l'impression que vous les avez convaincues. Mais un temps va passer et elles vont te poser la même question ou, si des discussions arrivent entre nous et tout ça, elle va te sortir encore : « Ah! mais elle est juive ». Alors que toi tu lui as dit que tu es musulmane. « Ah!

*mais sa religion ne lui permet pas ». Alors que toi tu es en train de lui dire :
« Mais pourquoi ma religion ne me permet pas ». » (Tourya)*

Des phénomènes de la nature, des accidents de l'histoire, des incidents de parcours ou des figures exceptionnelles qui échappent à leur cadre naturel et culturel, ainsi se sentent perçues plusieurs femmes arabes aussi bien par leurs collègues, fonctionnaires, voisins, etc. que dans certains discours. Cette mise en scène de figures peu ordinaires dans le discours occidental a pour objectif de sortir du lot quelques exemples triés sur le volet en guise d'exception qui confirmerait la règle comme si le parcours des femmes présentées était soit une erreur contre-nature, soit comme le démontre Nacira Guénif Souilamas dans une enquête sociologique auprès de jeunes françaises issues de l'immigration maghrébine, le fait de se trouver dans une société occidentale dont elles auraient adopté les principes et les valeurs en marquant une rupture totale d'avec leur culture d'origine, condition sine qua non à leur émancipation et à leur échappée de la masse catégorielle convenue. Cette catégorie d'*échappées* mise en discours depuis quelques années en France pour démontrer la possibilité d'une intégration réussie, suggère une nouvelle figure de femmes arabes, *les pas comme les autres*, des femmes-exceptions qui détonnent de la collectivité ethnicisée dont la présence anachronique dans la république française n'en finit pas de faire parler d'elle (Guénif Souilamas : 2000).

*« Nous sommes vues comme des accidents de l'histoire. Des circonstances.
« Es-tu de mère française ? » « T'es sûre que t'es née en Algérie ? » « T'as pas un père allemand ? » Quand on répond qu'on est né en Algérie, on nous demande encore : « es-tu sûre que tu es née en Algérie ? » Des fois ça atteint des limites, dans des conversations anodines avec des gens très raisonnables et très sophistiqués, ça atteint des limites comiques. Tiens, voici l'exemple d'un collègue au gouvernement fédéral avant hier qui est un type très articulé justement et fort sympathique d'ailleurs et avec lequel j'ai d'excellentes relations de travail et qui me fait : « dis donc X, t'es de quelle nationalité ? » Je lui réponds : « Canadienne », « oui mais je veux dire, de quelle nationalité ? » Je dis : « ben, Canadienne, je viens de te le dire », « c'est-à-dire tes parents viennent d'où ? » Je lui dis : « tu veux dire de quelle origine je suis ? Où je suis née ? Je suis née en Algérie », « ah ! pis ta mère est-elle française ? ». Je réponds : « non ma mère est Berbère », « Ah ! Ok ! Ok ! Mais ton père est-il français ? » « Non mon père est Arabe et ma mère est Berbère », « Ah ! OK ! mais tes parents sont-ils d'origine française ? » « Non, non et non mes parents sont Algériens, Algériens arabe et berbère et je suis Algérienne arabe et berbère ». Mais c'est comme si je parlais à quelqu'un...ce n'est pas la première fois d'ailleurs que ça m'arrive. Maintenant, ça devient très amusant*

pour moi. Il y a une difficulté réelle qu'on pourrait presque couper au couteau, une difficulté mentale à dépasser l'idée qu'ils se font des femmes arabes. »
(Souha)

Les réponses données par les interlocutrices révèlent une vision ethnocentriste des cultures arabes et musulmanes les considérant comme ne pouvant pas être productrices de femmes émancipées, cultivées et modernes. Cette vision rappelle insidieusement une différence vue comme une essence transmise généalogiquement et qui ne pourrait être gommée ou du moins modifiée que par l'entremise d'une éducation ou d'une socialisation occidentale d'où la croyance d'une filiation de ces femmes-exceptions avec un père ou une mère européenne. Elle n'est pas sans rappeler aussi les visées civilisatrices : hier de la colonisation, aujourd'hui du projet impérialiste de sortir les peuples « indigènes » de leur état d'arriération, d'arracher les femmes de leur aliénation à une culture barbare et anachronique.

La perception que l'on a de cette minorité exceptionnelle émergeant de la masse met à jour les mécanismes participant à la fabrication sociale des femmes arabes au regard des catégories binaires majoritaire/minoritaire et minoritaire du minoritaire. En effet, on identifie ces femmes arabes pas comme les autres comme « celles qui ont été émancipées » en contraste à celles qui restent aliénées et qu'on continue à expédier dans un monde mythique. Ces femmes sont érigées en élite, montrées en exemple, utilisées à des fins de modèle d'exemplarité et face auxquelles, on oppose les contre-exemples, les contretypes, notamment les femmes voilées, comme par exemple la richissime Mouna Ayoub, d'origine libanaise présentée dans les médias comme une des figures de proue de la jet society, comme une grande femme d'affaires, raffinée, élégante, talentueuse et qui a du cran. Ayoub a publié une autobiographie, *La vérité* (2000) où elle raconte sa vie conjugale avec un mari saoudien et où elle insiste sur ce qui la distingue des femmes saoudiennes au goût kitsch, soumises et sans ambition qu'elle a fréquentées lorsqu'elle vivait en Arabie Saoudite avant de s'enfuir vers le monde civilisé en emportant un joli magot qui lui a permis justement d'intégrer le milieu mondain occidental. Elle vit depuis en France. Autre exemple, le Top-model international d'origine somalienne, Waris Dirie, qui a publié une autobiographie *Fleur du désert* (2001), best seller traduit dans une douzaine de langues et sur la couverture duquel on peut lire : « *Du désert de Somalie au monde des top-models, l'extraordinaire*

*combat d'une femme hors du commun » où là encore l'accent est mis sur la « misérable » vie des femmes somaliennes et sur la chance de Waris Dirie d'avoir fui vers l'Angleterre qui en a fait une femme émancipée. Deux histoires parmi d'autres de femmes arabes ou musulmanes, selon lesquelles, une démarcation totale d'avec leur culture d'origine, un arrachement à l'emprise communautaire semblent les seules issues pour s'inscrire dans la modernité. Les femmes que j'ai interviewées sont conscientes de la manipulation médiatique qui consiste à dégager dans les discours des portraits individuels qui se singularisent par des actes, des attitudes ou des comportements atypiques, se distinguant ainsi de leur groupe d'origine auquel elles se verront renvoyées au moindre dérapage ou tout simplement si elles s'en réclament. Elles ont appris à se méfier des journalistes et des animateurs comme l'a d'ailleurs remarqué Guy Taillefer, journaliste au Devoir à qui j'avais accordé une entrevue en novembre 2000 et qui m'a dit : « *Je n'ai jamais rencontré de toute ma carrière de journaliste, une communauté qui est autant sur ses gardes vis-à-vis des médias que la communauté arabe, une communauté dont les membres exigent de voir l'article avant sa publication.* »*

Dans les interrogations renvoyées à mes répondantes par les personnes avec lesquelles elles interagissent se profilent la représentation négative du clan, du groupe, de la communauté, du pays de naissance auxquelles échappent ces femmes-exceptions, élevées au rang d'héroïnes grâce à la distance qu'elles ont réussie à franchir d'avec leur origine, au saut qu'elles ont fait dans la modernité. En effet, à l'inverse de la majorité des femmes arabes perçues comme aliénées, ces femmes-exceptions incarnent le déracinement du terreau social et culturel d'où elles sont originaires. Elles sont alors gratifiées d'une catégorie qui les distingue des leurs et les démarque, en dépit d'elles-mêmes, du sceau dont est marquée la masse des femmes arabes. Chez la plupart de ces femmes, j'ai perçu une forme d'exaspération face à cette question empreinte d'incompréhension : « Comment des femmes intelligentes, intellectuelles, modernes, féministes peuvent-elles encore se réclamer d'une appartenance arabe et musulmane ? » Les femmes interviewées refusent de se voir enfermées dans la catégorie des « toi t'es pas comme les autres ».

« c'est comme si étudier, travailler, s'engager socialement et politiquement ça veut dire se dissocier de sa religion, c'est comme si c'était incompatible. C'est insensé. [...] La seule chose qu'ils te concèdent c'est te dire que tu es une

exception mais je veux pas moi qu'on me voit comme une exception. Ils pensent que ça me flatte quand ils me disent que je ne ressemble pas aux autres. Mais moi ça ne me flatte pas du tout au contraire. » ('Aliaa)

Elles précisent qu'il y a dans la société québécoise, l'idée que les femmes arabes ne pourront se moderniser, s'insérer dans leur société d'accueil que si elles se défont de toutes leurs normes, valeurs et références d'origine en gage de leur volonté de faire partie de celle-ci. Il y a une espèce d'assignation à des places pré-définies, faisant fi de tous les processus individuels que tout être humain met en place. Elles se voient ramener à deux alternatives : celle de « femme soumise voilée » ou celle de « femme laïque occidentalisée » et on part du principe qu'elles doivent choisir un modèle ou un autre. Lorsqu'elles échappent à la catégorisation assignée aux femmes arabes, elles remarquent qu'elles bénéficient auprès de l'opinion publique d'un « préjugé favorable ». En effet, le discours autour du voile a divisé au Québec comme ailleurs dans les sociétés occidentales les femmes arabes en deux catégories : celles qui désirent s'émanciper de leur condition sociale, culturelle et juridique en adhérant aux valeurs occidentales et celles, soumises qui portent le voile, acceptent les recommandations du Coran et renvoient ainsi, à un certain fantasme orientaliste.

5.2.3 L'impact des représentations sociales sur le quotidien des femmes

Je suis partie de l'idée que les représentations sociales, généralement associées aux femmes arabes, peuvent déterminer la nature des relations sociales dans lesquelles elles se trouvent impliquées dans les différentes sphères de la société, avoir des répercussions sur leur réalité quotidienne et les placer dans une position de minorité et de marginalité.

Nous avons vu dans le cadre théorique que l'une des principales fonctions de la représentation sociale en est une d'orientation. Se situant en amont de l'action, elle la détermine et lui sert de guide (Doise, 1973; Jodelet, 1997; Mannoni, 1988). Après avoir jaugé une situation donnée, la position des différents acteurs en présence et le pouvoir dont ils jouissent, la représentation sociale définit les enjeux sociaux en présence. « *Les jeux sont faits à l'avance* » et les « *conclusions sont posées avant même que l'action ne débute* » soutient Jean-Claude Abric (1994 : 17). Tout comme elle déterminent la situation, les normes et les règles, les représentations sociales prescrivent les comportements et les pratiques.

Dans un rapport de pouvoir qui se joue entre désignateurs et désignées, la représentation sociale attribuée aux femmes arabes participe d'un processus de violence symbolique et tend d'une part, à imposer à celles-ci une identité sociale à portée normative et prescriptive et d'autre part, à poser le groupe majoritaire-désignateur comme la norme de référence au travers d'un discours construit, diffusé et perçu comme justifié et légitime. La proposition de signes et symboles culturels par ces discours joue un rôle fondamental dans la dimension cognitive des lecteurs et spectateurs et influe sur les attitudes et les actions qu'ils peuvent poser à l'égard des désignées.

Les femmes interrogées établissent clairement un lien entre d'une part, la manière dont elles sont généralement perçues et d'autre part, les attitudes et les comportements adoptés à leur égard. Elles sont catégoriques quant à l'interférence des représentations sociales dont elles sont l'objet dans leurs interactions avec différents acteurs et systèmes sociaux et sur leurs répercussions sur leur place dans la société. C'est donc au contact de personnes ayant une représentation stéréotypée d'elles, que les femmes vont être confrontées à une altérité. C'est par opposition à ceux-là qui les identifient à partir d'une différence négativisée qu'elles en viennent à se définir comme « Arabes », à se positionner à partir de leur « origine », c'est-à-dire en tant que groupe ethnique qui se distingue du groupe majoritaire.

Les Canadiennes d'origine arabe partagent l'espace social et fréquentent différents lieux publics. Il leur arrive dans leur quotidienneté d'avoir à gérer les perceptions que leur renvoient d'elles des acteurs sociaux qui se trouvent de façon spontanée et imprévue sur leur trajectoire ou qui fréquentent et s'activent dans les mêmes territoires qu'elles. Dans leurs témoignages, elles ont évoqué plusieurs espaces où elles ont eu à gérer leur ethnicisation non sans conséquences, parfois minime d'autres fois grave. Parmi les multiples espaces qu'elles ont évoqués, j'en ai retenus quatre qui vont servir d'illustration à mon analyse des rapports de frontière et de la dynamique engendrée dans des situations de relations interethniques entre majoritaires et minoritaires. Il s'agit des transports en commun, du milieu scolaire et universitaire, du monde du travail et du système judiciaire.

5.2.3.1 Dans les transports en commun

Les métros, les autobus, les quais et les plate-formes sont des espaces publics où les femmes vont expérimenter des interactions interethniques en fonction de la catégorisation ethnique dans laquelle elles sont enfermées et des caractéristiques culturelles qui leur sont imputées. L'ethnicité devient alors une ressource mobilisable dans certaines situations et plus particulièrement en période de crise politique. En tant qu'outil disponible et mobilisable pour l'action, elle ne saurait être détachée du sens qui lui est donné dans les contextes de son utilisation. (Christian Rinaudo, 2003 : 123)

Sofia qui rappelons-le, est née et a grandi à Montréal ne voyait dans son appartenance aux groupes tunisien, arabe et musulman qu'une caractéristique culturelle et sans conséquence particulière sur sa vie sociale. Cette perception lui permettait d'appréhender sa « différence » non pas comme une marginalité mais comme un enrichissement jusqu'au jour où elle s'est vue renvoyée à cette catégorie globalisante et stigmatisante de l'Arabe. C'était juste après les événements du 11 septembre. Elle place ce moment précis à la source de sa prise de conscience de son altérité. Un moment qui a fait s'effondrer sa naïveté et crever la petite bulle qui la mettait jusque-là, à l'abri de la stigmatisation.

« C'est un moment qui est très clair dans ma tête. C'était dans le métro, une dame qui m'a regardée d'une façon très intense. Ce n'est pas un regard du genre je t'ai vu à la télé mais c'est un regard chargé d'une haine alors que je ne la connaissais même pas. Et puis il y a eu un déclic dans ma tête qui me dit... Quand ça s'est arrivé j'ai eu peur, j'ai eu mal parce que c'est la première fois que ça m'arrivait. Je me suis dit : « elle me regarde parce que je suis Arabe, parce que j'ai une origine ethnique, j'ai l'air d'une minorité visible, j'ai quelque chose de différent ». Peut-être c'est un préjugé de ma part et qu'elle ne me regardait pas à cause de ça. Mais j'ai rien dans mon apparence à part la couleur de ma peau, de mes cheveux, et il n'y avait rien dans mon attitude qui pouvait l'offusquer, qui pouvait offusquer ce regard qu'elle me lançait, la peur que je sentais qu'elle avait de ma personne, il n'y avait rien. Une femme, c'était une femme, si j'avais été un homme j'aurais dit peut-être elle a peur des hommes...si j'étais habillée « fucké » OK! je l'assume. Mais il n'y avait rien à part ça. J'étais assise dans le métro et je me suis dit : « qu'est-ce que c'est que ça ? »

- C'est une dame de quel âge ?

- Fin cinquantaine, même soixantaine, une dame âgée.

- *Comment est-ce que tu t'es sentie à ce moment-là?*

- *Ah! c'est affreux, j'en parlais avec ma mère justement il n'y a pas longtemps comme si mon petit rêve s'était brisé. Ça fait mal parce que tu vis dans une bulle et tu crois qu'on t'accepte pour ce que t'es sans te poser de questions sur d'où tu viens. Ça devient un enrichissement mais c'est la première fois, le «d'où je viens» est une peur pour autrui, une crainte, un dédain. Ma personne devient une crainte pour une autre personne, une peur physique alors qu'elle n'a rien. Ça te met le pouff d'une réalité en pleine face que t'as pas envie, t'as pas envie de ressentir. Pourtant j'ai vécu, j'ai toujours été une unique. En théâtre, il n'y a pas de Maghrébine dans mon domaine, j'étais la seule, il y a eu une autre Algérienne après. Déjà que j'étais francophone dans un milieu de théâtre anglophone. Déjà que j'étais la seule Maghrébine donc j'étais habituée à être différente. Au contraire ça a toujours été une richesse. Ça n'a jamais été une chose négative, donc c'est formidable. J'étais unique dans mon genre. Le fait d'être en art c'est un enrichissement, un amour. Ça a jamais été quelque chose qui m'a fait un blocage, une différence dans ma recherche d'emploi. Puis quand ça s'est passé cette rencontre au métro...*

- *Qu'est-ce que ça t'a fait ?*

- *Ça a fait un déclic, ça m'a enlevé ma naïveté, ça m'a rendue beaucoup aigre. Un regard un peu plus insidieux. Plus je grattais un peu pour savoir. « OK cette personne a réagi comme ça pour quelle raison ? » J'ai dit à ma mère : « Ah! non, j'ai perdu ma petite bulle, j'ai perdu ma bulle de croire que tout le monde était gentil, que tout le monde aimait tout le monde, qu'il n'y a personne qui m'en voudrait parce que j'ai l'air différente, parce que je corresponds à une autre culture qui soit quelque chose d'autre qu'enrichissante ». Parce qu'au secondaire, je faisais le ramadan puis, les amis ça les intriguait. J'ai grandi dans un coin à Montréal où la Tunisie, les jeunes ne savaient même pas c'était où. Je leur apprenais des choses, je leur apportais quelque chose de nouveau tout en vivant comme eux. Donc c'était pas mauvais, alors quand ça s'est passé, pour la première fois quelqu'un ne m'aimait pas sans me connaître, ne m'aimait pas à cause de mon origine ethnique, ça m'a brisée, ça m'a vidée de cette croyance que j'avais. » (Sofia)*

Avant cet incident, Sofia en avait vécus deux autres avec des agents de la Société de transports de la communauté urbaine de Montréal (STCUM). C'était aussi après les événements du 11 septembre. Malgré ces deux altercations où elle a commencé à prendre conscience que quelque chose d'inhabituelle se produisait dans son rapport avec des membres du groupe majoritaire et à se douter que son apparence physique et son identification à un groupe ethnicisé fortement ciblé à cette période en était peut-être la raison, elle a fait un déni et a essayé de trouver un motif autre que celui-ci, à l'attitude injuste et empreinte de mépris qu'elle a perçue chez ces deux employés. Elle s'est refusée à

voir se dresser une frontière entre elle et la société à laquelle elle s'est toujours sentie appartenir. Puis il y a eu cette lucidité que Sofia dans ses mots nomme déclic, perte de naïveté et rupture dans la continuité, le marquage d'une frontière ethnique par le regard de la dame dans le métro. Ce regard n'explique sans doute pas à lui seul l'appréhension que Sofia en a fait. Il s'est produit à un moment de grande tension interethnique où les Arabes et les musulmans représentaient pour plusieurs citoyens les ennemis de l'heure et il a suivi deux autres incidents, où Sofia a pris conscience du traitement différentiel qui lui a été réservé par les deux agents des services publics. Cependant, tout en faisant le lien entre l'attitude des deux agents, la situation politique et son apparence physique, elle s'est refusée de croire qu'elle était traitée sur une base ethnique du fait de son physique. La situation vécue avec la dame dans le métro a marqué la fin de la stratégie de déni adoptée par Sofia afin de ne pas briser le lien qui l'attachait au groupe majoritaire.

Rinaudo souligne que « *Les traits culturels observables peuvent suggérer des singularités, sans que celles-ci fassent pour autant l'objet d'une distinction identitaire, tandis que l'ethnicité est une propriété émergente des situations sociales, elle implique toujours l'organisation de groupements dichotomiques nous/eux* » (idem : 119). Cependant dans la scène du métro racontée par Sofia, celle-ci explique que la couleur de sa peau et ses cheveux ont été instrumentalisés en tant que traits culturels ou marqueurs identitaires pour lui signifier son origine ethnique.

Un marqueur identitaire qui attire aux femmes non seulement les foudres du regard mais aussi des agressions verbales et physiques est, nous l'avons précédemment vu le voile. Toutes les interlocutrices qui portent le voile disent avoir senti ce regard sur elles dans les lieux publics et notamment dans les transports en commun, certaines affirment y avoir été agressées aussi bien par des hommes que par des femmes.

« [...] Une fois encore quelqu'un m'a donné un coup à la poitrine. Nous étions un groupe d'étudiantes et nous travaillions sur un projet. On était fatiguées et c'était la fin de la session et c'était l'hiver et on rentrait à l'heure de pointe. Le métro était plein. Moi, j'étais en premier et le monsieur qui sortait m'a donné un coup de poing dans la poitrine. C'était incroyable. J'avais mis mon pied dans le wagon et il m'a donné un coup de poing fort jusqu'à vraiment... alors qu'il y avait les autres filles avec moi... c'est-à-dire, je ne sais pas pourquoi j'étais choisie, c'était si fort que j'avais le vertige. Je suis allée de l'autre côté

puis il y avait un monsieur québécois qui lui a donné des coups. Il est tombé, il l'a relevé et il lui a donné des coups jusqu'à ce qu'il soit parti. Le métro était arrêté parce qu'on était devant la porte. [...] À deux reprises, mon fils était jeune, il était à côté de moi. Une femme est venue s'asseoir, elle a poussé mon fils, elle voulait pas le laisser s'asseoir dans l'autobus. Une autre fois, dans l'autobus, une femme montait, mon fils était jeune. Il me tenait la main et il regardait à l'extérieur par la fenêtre. J'avais mes pieds comme ça. Elle a foncé sur moi et m'a dit : « ramasse tes pieds ». Je me suis défendue. Ils pensent que tu ne parles pas français alors tu ne peux pas répondre. Ça m'est arrivé plein de fois dans l'autobus, le métro, dans la rue, partout. Quand ils lancent leurs remarques, ils pensent que je ne parle pas français. Je ne me suis jamais tue. Quand je me lance pour me défendre c'est parce que je ne me tais pas. Je ne les insulte pas mais je les remets à leur place. Il y a des agressions surtout de la part des femmes... » ('Adila)

'Adila a été maintes fois agressée dans les autobus et le métro. Elle a commencé à subir ces agressions bien avant la tragédie du 11 septembre et les subit même durant des moments d'accalmie. Cependant, elle souligne que celles-ci sont plus fréquentes durant les périodes où des événements politiques sont associés aux Arabes et aux musulmans. Elle a été agressée dans le métro après l'Affaire de l'Oklahoma city. Personne à l'esprit combatif, très engagée dans des activités sociales, politiques et académiques, elle est présente dans divers espaces où se prennent des débats publics et s'y rend de jour comme de soir. Toutefois, par précaution, elle limite ses sorties le soir lors de ces périodes chaudes. 'Aliaa qui porte aussi le voile m'a également fait part de sa peur de sortir seule le soir durant ces périodes. Après les événements du 11 septembre, elle avait demandé à son conjoint de venir la chercher après ses cours du soir à l'université alors qu'elle avait l'habitude de rentrer seule à la maison en métro. Cette dépendance l'a agacée. Ne plus se sentir en sécurité dans la rue, devoir compter sur un conjoint, un père ou un frère pour les protéger, limiter leurs activités sont autant de contraintes rapportées par les répondantes, qu'elles vivent comme une atteinte à leur liberté.

Les femmes qui ne portent pas le voile ont également rapporté ce sentiment d'insécurité qui les habite durant des périodes de tension politique où elles se sentent identifiées à l'événement du moment. Si elles perçoivent que leur apparence physique, leur accent, leurs nom et prénom agissent comme marqueurs de différenciation culturelle en tout temps, elles avouent que ceux-ci, prennent davantage de relief à de tels moments et leur attirent des

attitudes d'antipathie et d'hostilité de la part de certains de leurs concitoyens appartenant au groupe majoritaire ou à d'autres groupes.

Plusieurs femmes d'origine arabe mais également des hommes et des jeunes ont évité de prendre le métro durant la période qui a suivi les événements du 11 septembre par crainte d'être poussés en bas du quai. Plusieurs de ceux qui le prenaient, se tenaient le plus loin possible de la ligne jaune jusqu'à l'arrivée du véhicule. La vigilance a augmenté chez de nombreuses personnes et un profond malaise a été ressenti par beaucoup d'entre elles au cours de ces moments partagés dans les transports en commun. Dérangée par les regards qu'elle sentait dirigés vers elle les premiers jours qui ont suivi la tragédie, Oumnia a trouvé ce moyen de les éviter par la suite *« Ah! je ne supportais plus leurs regards, je ne les supportais plus. On te regarde comme si tu étais une criminelle non mais ça va pas la tête [...] Alors par après, je prenais une revue avec moi. Je plongeais le nez dans ma revue et je faisais abstraction de tout ce qui m'entourait jusqu'à ce que j'entendais le chauffeur annoncer le nom de la station où je devais descendre. »*

Neïla rapporte aussi l'état dans lequel se trouvait une de ses collègues d'origine algérienne qui a nourri pendant cette période une grande crainte pour ses deux enfants qui prennent le métro pour se rendre au collège *« Elle était déprimée, elle pleurait tout le temps. Dès que quelqu'un l'appelait sur son cellulaire, elle paralysait, elle figeait, elle pensait que sa fille ou son gars avait été jeté dans le métro. Elle leur répétait tous les jours : « N'approchez pas trop des rails, restez accotés au mur, si quelqu'un vous parle vous lui répondez pas, dès que vous descendez du métro vous filez vite vers la sortie ». Elle Hind là, je croyais vraiment qu'elle allait virer folle. »*

5.2.3.2 Dans l'espace scolaire et universitaire

Dans les établissements scolaires et universitaires que les jeunes filles et femmes d'origine arabe sont nombreuses à fréquenter, l'ethnicité arabe devient prégnante et conditionne là aussi les relations. Les interlocutrices perçoivent une ethnicisation des relations sociales dans ce milieu non épargné par ce processus. Leurs témoignages révèlent que contrairement à l'idée qu'elles s'en faisaient, les espaces scolaire et universitaire sont producteurs de préjugés, de stéréotypes et de racisme à l'encontre des Arabes et des musulmans. Les

situations sont diversifiées et complexes et plusieurs variables peuvent intervenir pour y créer un climat « ethnique » entre elles et des membres du groupe majoritaire ou d'autres groupes.

Une femme arabe/musulmane, de surcroît si elle est voilée, renvoie à l'idée d'« absence ou limite de liberté », thème qui revient constamment dans le discours de ces femmes. Cette idée que les femmes arabes et/ou musulmanes sont privées de liberté et que, lorsqu'elles sortent, elles ne peuvent le faire que dans un espace et un temps réglementés est, selon les dires des interlocutrices, assez prégnante dans l'espace scolaire et universitaire. Ce manque de liberté fait d'elles des personnes anomiques dans un espace où les femmes jouissent justement d'une grande liberté. Cette représentation affecte, comme elles ont été nombreuses à le souligner, leur rapport avec leurs camarades, collègues ou professeurs et peut entraîner explicitement ou implicitement une forme d'exclusion de la part de certains d'entre eux. La « femme arabe », en tant que produit de la pensée et du discours, renvoie dans ce milieu aussi au stéréotype « interdite de liberté ». Celle-ci rend compte d'un contenu attendu ou sous-entendu.

Safiya explique dans ses mots, ce contenu attendu qui lui a valu de la part de ses camarades de classe une exclusion implicite du fait de la croyance généralement répandue qu'une femme arabe/musulmane ne peut être que limitée dans sa liberté d'action et de circulation et que c'est donc peine perdue de lui demander de s'impliquer puisque l'on connaît la réponse d'avance. Cette situation illustre le propos d'Abric (1994 : 17) lorsqu'il souligne que la représentation sociale est en amont de l'action, qu'elle la précède et la détermine. Elle l'anticipe, provoque des attentes dans une situation donnée et prescrit les comportements et pratiques.

« Oui, c'est difficile à vivre aussi parce qu'on vous perçoit comme... Par exemple il y a très peu de Québécois qui se mêlent à vous. Ils vous prennent vraiment pour quelqu'un qui vient d'Afghanistan (rires) ou des pays sous-développés ou.... Ils ont vraiment une image figée. Je pense qu'ils pensaient tous... Il y a une étudiante qui m'a dit que je portais le voile parce que forcément j'avais été obligée, forcée ou il y a des Québécois qui vous disent quand ils vous invitent, je sais pas moi à une sortie particulière, ils sont sûrs que vous allez pas pouvoir sortir. Ils sont sûrs que vous allez pas pouvoir sortir, ils sont sûrs, ils se disent : « c'est sûr qu'elle pourra pas venir parce que forcément elle va rentrer chez elle à 5 heures et elle ne pourra plus sortir, c'est

le couvre-feu (rires), c'est le couvre feu à 5 heures et elle ne pourra plus sortir » (rires). C'est ça mais c'est ça parce qu'ils ne vont pas chercher la connaissance ils l'ont. Ils l'ont, ils ont vu l'actualité et ils ont lu la Presse et ils croient vraiment que c'est ça et puis ils n'ont même pas besoin de faire le pas vers vous pour vous demander. Est-ce qu'ils vont vérifier ce qu'ils croient savoir non ils vont même pas vérifier, c'est figé dans le béton. Et puis bon les médias aussi alimentant tout ça, ça fait que ça donne ça.» (Safiya)

D'autres répondantes ont également souligné cette attitude d'exclusion de la part de leurs camarades du fait de l'incompatibilité qu'ils voient entre femmes arabes et liberté. L'association de ces deux termes sonnent souvent comme une hérésie, notent-elles. L'idée que les femmes arabes sont limitées dans leur mobilité déteint sur le comportement de certains étudiants qui marginalisent leurs camarades d'origine arabe bien que cela ne dénote pas toujours, affirment-elles, un sentiment de racisme à leur égard. Certaines interlocutrices se sont vues interdire l'accès à un groupe de travail. Les professeurs demandent souvent aux étudiants de constituer des groupes pour effectuer un travail en commun. Lors de la constitution de ces groupes, certaines femmes ont rapporté s'être vues refuser, bien que de façon subtile, de se joindre à un groupe et attribuent cette attitude à la perception que l'on a des femmes arabes d'une part, comme personne non en mesure d'accomplir un travail intellectuel et d'autre part, à cause de sa mobilité réduite. Comme les étudiants se rencontrent souvent les soirs et les fins de semaine pour effectuer leur travail d'équipe, il semble évident pour certains d'entre eux, que la camarade d'origine arabe ne pourra pas faire le déplacement et contribuer au travail.

Cette expérience a été vécue par Danièle qui, rappelons-le, se démarque de l'identité arabe mais à laquelle elle est malgré elle associée. Danièle avait réussi tant bien que mal à intégrer une équipe. Cette dernière devait faire une recherche sur un centre de la petite enfance et l'une des étudiantes a porté son choix sur un centre se trouvant en dehors de Montréal. L'équipe s'était donnée rendez-vous à ce centre, un soir. Danièle raconte que ce jour-là, sa voiture était tombée en panne et qu'elle ne pouvait par conséquent pas se rendre au rendez-vous. Le centre se trouvant dans une région éloignée de la ville, le seul moyen de s'y rendre étant la voiture. L'incident tel que rapporté par Danièle fournit à ses camarades la démonstration d'une vérité « prouvée ».

« Ils ne m'ont pas cru quand je leur ai dit que la voiture ne fonctionnait pas ce jour-là. Ils m'ont attaquée, ils m'ont insultée de tous les noms. Ils m'ont dit que je suis une personne incapable, que je leur ai menti quand je leur ai dit que j'étais disponible, que je pouvais les rejoindre [...]. Après ils ne m'ont plus adressé la parole, ils ne m'ont plus contactée pour la suite du travail. Je me suis arrangée avec la prof et j'ai fait ma recherche toute seule après. [...] Je suis allée toute seule au centre. J'ai fait ma recherche et puis j'ai fait mon travail. [...] Mais j'étais tellement bouleversée, ya Allah j'étais tellement vexée par leurs insultes. Si je n'avais pas ma force de caractère j'aurais lâché le cours, c'est grâce à ma force que j'ai tenu. Ya Allah ça m'a tellement bouleversée. » (Danièle)

Ghania rapporte comment Majdouline, sa jeune fille n'a pas été invitée à l'anniversaire de l'une de ses camarades alors que celle-ci avait convié toute la classe. Majdouline porte tout comme Ghania un foulard. Là encore la perception que l'on a des femmes voilées a influé sur l'attitude des parents de la camarade en question qui étaient convaincus que le père de Majdouline ne lui permettrait pas de se rendre à la fête. L'idée que l'espace des femmes arabes/musulmanes est restreint, que leur vie est terne et morne et qu'elles n'ont pas droit au bonheur et au plaisir est assez répandue dans la société. Femmes arabes/musulmanes et bonheur sonnent dans l'esprit de beaucoup de gens comme une dissonance.

« [...] Elle avait invité tous les enfants pour son anniversaire sauf Majdouline. Majdouline avait tellement de peine. Elle ne comprenait pas pourquoi elle était la seule à ne pas être invitée. Je lui ai dit : « Ya mamie demande à ton amie pourquoi elle ne t'a pas invitée toi ». Alors elle lui a demandé. Et elle lui a répondu que ses parents lui avaient dit que ça ne servirait à rien qu'elle l'invite parce que son père n'allait sûrement pas lui permettre de participer à un anniversaire vu que les femmes musulmanes n'ont pas le droit de sortir. Alors j'ai téléphoné à la maman de X et j'ai mis l'affaire au clair. Je lui ai dit : « mais non au contraire mon mari serait très content que Majdouline fête avec ses amis. » [...] Et puis quand ça a été l'anniversaire de ma fille, nous avons invité aussi toute la classe et nous avons fait les choses en grand, vraiment en grand pour qu'ils voient que nous aimons aussi fêter et nous amuser. » (Ghania)

L'absence ou le manque de liberté sont pensés dans le cadre des rapports hommes-femmes. Les femmes par ce sectionnement, sont posées comme victimes des hommes qui leur interdisent le droit à la liberté. Les sociétés arabes et musulmanes sont souvent représentées, aussi bien dans les médias et la littérature québécois francophones qu'europeens et américains, comme des espaces ségrégués. Des espaces où les rôles sont clairement définis et les itinéraires délimités d'où le sentiment d'une absence totale de

mixité. J'ai souvent constaté ce fait dans des reportages illustrant les nouvelles ou dans des documentaires comme *Zone Libre*, Isabelle (Maréchal) *autour du Monde*, *les Francs tireurs*, etc.

La fixation par différents canaux d'expression sur l'image des sociétés arabes ou musulmanes polarisées entre des hommes terroristes et fanatiques et des femmes voilées déambulant à travers des ruines comme des fantômes a provoqué une représentation impressionnante et difficile à soutenir pour la pensée d'un public occidental habitué à un espace mixte et à la liberté de ses femmes. Les images diffusées des femmes afghanes, iraniennes, pakistanaises ou arabes représentées comme signe de captivité, d'impossibilité de se mouvoir sans gêne ni entrave physique, de prison ambulante ont eu un profond retentissement sur la représentation que l'on se fait de la femme arabe/musulmane, une personne privée de liberté à tous les niveaux. Cette représentation largement partagée dans la société québécoise peut se traduire chez certaines personnes par des décisions ou des actions qui renvoient à une femme ou à un groupe de femmes d'origine arabe cet attribut ethnique. On voit donc que les attitudes de ces femmes ne sont pas déterminées par ce qu'elles font ou partagent avec leurs concitoyens, mais par l'origine qu'elles ont.

« *On dirait que c'est plus fort qu'eux.* » s'exclament plusieurs répondantes en parlant de la difficulté qu'elles observent chez leurs concitoyens à dépasser les représentations de l'ethnicité arabe même dans des espaces où celles-ci devraient tomber. Ainsi, s'exprime May qui alors qu'elle entreprenait des études à l'université avait pris un cours étalé sur deux sessions où les étudiants devaient en équipe, faire des mises au jeu. May a un visage et une voix qui annoncent la douceur. Lorsque l'équipe montait une pièce, May se voyait chaque fois, dans la distribution des rôles, confier celui de la femme faible et fragile. Et elle s'est demandé si c'est le fait d'avoir un caractère et des manières doux qui ont joué dans le fait que ses camarades lui attribuaient le rôle de la femme dépendante, ou plutôt le fait qu'elle soit d'origine arabe.

« C'était un cours sur deux sessions. On devait faire des mises au jeu, des jeux de rôles par groupes de 5 ou 6 étudiants. Le groupe dans lequel j'étais, j'étais la seule immigrante. D'après eux j'étais très féminine, ma voix, mon visage, mes gestes corporels, l'aspect non verbal pour eux tout dégageait quelque chose de très féminin chez moi. Alors tout le temps quand on créait des

histoires, ils m'attribuaient à moi toujours le rôle de la femme soumise, vulnérable, faible, à la merci de l'homme. [...] Un exemple dont je me souviens. C'était une femme qui arrivait dans une gare et qui devait attendre un homme qui allait venir la chercher. Et durant cette attente, elle était complètement désemparée, elle était perdue sur le quai, elle était vulnérable, elle guettait désespérément l'arrivée du bonhomme. [...] Bon j'étais bien contente qu'ils me trouvent féminine. Moi j'aime bien être féminine mais j'ai pris conscience que... parce que ça m'a dérangé à un moment donné, ça m'a dérangé parce que j'ai vu que cette féminité eux ils l'associaient à de la faiblesse, à de la vulnérabilité alors que ça n'a rien à voir. Moi je ne me vois pas du tout comme ça et je me suis posé la question : « Ils m'associent à ce type de rôle parce que je dégage de la féminité ou bien parce que je suis Arabe? » .» (May)

On voit dans ce cas comment la représentation sociale conditionne l'acte de percevoir et le mode d'appréhension de l'objet représenté. « *Sa valeur opératoire est d'autant plus efficiente qu'elle joue à un niveau de profondeur psychosocial qui lui permet de s'imposer facilement* » (Mannoni, 1998 : 21). Dans cette situation où May prend conscience que ses camarades d'équipe ne font pas que lui demander de jouer le rôle de la femme vulnérable et soumise mais l'y assignent carrément, on peut voir la fonction déterminante de la représentation sociale de la femme arabe qui oriente les actions des individus de ce groupe et les relations qu'ils entretiennent avec la répondante.

Après leur arrivée à Montréal et devant leur difficulté à trouver un travail, 'Adila et Safiya ont décidé de se recycler et ont entrepris un baccalauréat en travail social. Ce cycle d'études doit être sanctionné par un stage de formation. Elles se sont butées toutes les deux à un obstacle lors de leur démarche de recherche d'un lieu de stage et attribuent celui-ci au fait qu'elles portent un voile. Voici comment 'Adila a vécu ce blocage.

« Toujours la question du foulard. Toutes les démarches ont échoué. Et je me rappelle c'était un vendredi où tous les superviseurs étaient là et les étudiantes qui devaient aller en stage. On devait commencer le 6 septembre et j'étais la seule à ne pas avoir de milieu de stage. Et c'était très dur pour moi. Depuis le mois de mars que la responsable de stage avait commencé pour tout le monde à chercher un milieu de stage. On nous a demandé notre choix. Moi je voulais passer mon stage dans un CLSC. Deuxième choix au cas où, un milieu interculturel. La responsable avait fait toutes les recherches. Aucune étudiante ne devait faire ces démarches elle-même donc c'est la responsable qui avait fait les démarches. Arrivée au mois de juin, il n'y avait rien encore, juillet rien jusqu'au mois d'août. Et à un moment donné, vers le mois de juin, elle a commencé à comprendre. Parce que chaque fois qu'elle demandait, il y avait une élimination d'abord par le nom. Il y avait un qui ne m'a pas appelée du

tout et en principe il devait m'appeler pour passer l'entrevue. Et après ils vont faire la sélection entre les étudiants qui étaient recommandés. Le deuxième CLSC m'a appelée pour me dire de venir, je me rappelle mardi. J'ai dit O.K. et j'avais marqué cela. La veille, elle m'appelle et me dit qu'on a fait le choix et qu'il y a une étudiante qui était déjà sélectionnée. La responsable de stage à un moment donné s'est rendue compte qu'il y avait la question du foulard. Au milieu du stage elle disait qu'il y a une personne musulmane. Elle m'a dit : « 'Adila la nuit je me réveille et je pense à toi. Je ne pensais vraiment pas qu'au Québec, il y a de la discrimination à ce point-là ». Elle a dit : « Ça se peut pas mais là pour moi, c'est une prise de conscience et je viens de comprendre ». Elle est allée même dans un organisme communautaire qui accueille des immigrants, elle pensait que c'était le bon endroit pour moi et c'est une religieuse catholique qui lui a dit : « Si elle ôte son foulard on l'accepte sinon on ne peut pas ». Elle lui a dit : « Mais pourquoi? » Elle a répondu : « Elle va déranger les clients ». La responsable du stage lui a dit : « Elle est prête à s'arranger et à faire ses preuves pour avoir de bonnes relations avec les clients ». Elle a dit : « Non, non elle ôte son foulard et on l'accepte. » ('Adila)

Plus que tout autre marqueur identitaire, le voile provoque un raidissement des attitudes des individus envers les femmes voilées. Il fait peur car il évoque l'islam qui lui, suscite méfiance et suspicion pour ne pas dire hostilité. Alors on rendra l'insertion professionnelle plus difficile pour ces femmes porteuses d'une différence trop éloignée.

5.2.3.3 Dans le travail

Plus que dans tout autre espace public c'est dans le domaine du travail que les femmes expérimentent en plus grand nombre et plus fréquemment des tensions ou des affrontements qu'elles attribuent à leur origine ethnique et à la manière dont elles se sentent perçues. C'est là qu'elles disent rencontrer le plus souvent discrimination et exclusion, phénomènes qui, inhérents à l'organisation de la société, n'émergent pas d'un vacuum mais du besoin de légitimation de rapports inégalitaires entre des groupes d'individus devant partager les mêmes ressources.

En effet, si les résultats de mon analyse mettent à jour les variations de pratiques discriminatoires dans différentes sphères sociétales, c'est au niveau de l'emploi que celles-ci se font le plus sentir et nuisent le plus à une réelle insertion de ce groupe de femmes. Les interlocutrices ont été nombreuses à rapporter des tensions vécues dans le cadre de leur

travail ou lors de la recherche d'un emploi ou d'un stage qu'elles attribuent à leur origine ethnique.

L'histoire de Dounia est intéressante. Architecte de formation, ayant exercé de nombreuses années dans ce domaine en Syrie, elle n'a pas pu poursuivre dans cette voie au Québec. Elle s'est recyclée dans le communautaire en intégrant un organisme pour femmes où elle a commencé au bas de l'échelle d'abord en montant une garderie pour les enfants des femmes qui viennent participer aux activités qui y sont offertes. Elle s'occupait du ménage, des courses, des décorations et ce, au salaire minimum. Au fil des ans et avec une détermination acharnée, elle a grimpé doucement les échelons jusqu'à occuper le poste de directrice du centre lorsqu'il s'est trouvé vacant. Cette affectation a été mal acceptée par certaines personnes qui sont actives dans ce centre. Dounia est une personne fort ambitieuse, elle a fait fi de toutes les embûches qui se sont dressées sur son passage, et elles furent nombreuses, pour arriver à combler ce poste et relever le défi. Elle ressent beaucoup de suspicion de la part de plusieurs personnes malgré le fait qu'elle assume ses responsabilités avec sérieux et dévouement. Dounia a un salaire de loin inférieur à celui que recevait l'ancienne directrice. La difficulté majeure qu'elle mentionne est la crainte qu'éprouvent les personnes qui s'opposent à sa place à la direction de l'organisme et la rumeur qu'elles font circuler sur le risque que court celui-ci d'être converti en un centre pour les Arabes. Pourtant les seules femmes d'origine arabe à y occuper un emploi sont Dounia et la professeure de français. Toutes les autres femmes d'origine arabe qui le fréquentent sont des participantes qui viennent y suivre des cours de français ou d'autres formations. Le centre reçoit également des femmes issues d'autres groupes d'immigrants et des Québécoises francophones. Mais l'occupation de la direction par Dounia donne le sentiment que le centre est occupé de façon dominante par des Arabes. Ce sentiment d'envahissement est exacerbé comme l'explique Dounia, par le fait que quelques unes des femmes arabes qui fréquentent le centre sont voilées et que celui-ci est localisé dans un quartier habité par de nombreuses familles originaires du Moyen-Orient.

Cette suspicion a amené Dounia à fermer l'accès aux emplois et stages à des femmes d'origine arabe. Elle a opté pour une pratique d'exclusion à l'égard de ce groupe de femmes pour ne pas conforter la rumeur quant à un éventuel envahissement du centre par des

Arabes. Elle m'a rapporté le dilemme déchirant dans lequel elle s'est trouvée et où elle a été malgré elle, amenée à refuser la candidature de femmes arabes. L'un des cas qu'elle m'a rapporté est justement celui de 'Adila qui comme vu plus haut a eu des difficultés à trouver un lieu de stage. Face à une fermeture devant ses multiples demandes, celle-ci s'est adressé elle-même à ce centre pour femmes immigrantes. Elle a alors rencontré Dounia qui lui a expliqué son problème et dit son regret de ne pouvoir satisfaire à sa demande. J'ai eu par la suite dans mon échantillon et tout à fait par hasard comme répondante, 'Adila qui m'a fait part lors de l'entretien de cet épisode. Je l'ai laissée se raconter sans lui mentionner ma rencontre avec Dounia. Elle m'a expliqué avoir très bien compris le dilemme dans lequel se trouve Dounia. Elles ont compris l'une et l'autre le risque pour Dounia de perdre son poste si elle emploie des femmes d'origine arabe. La situation telle que me la décrite celle-ci est particulièrement tendue entre elles et des personnes qui siègent sur le Conseil d'administration de son propre centre ainsi qu'avec celles qui siègent sur celui d'un autre. La situation délicate dans laquelle elle se trouve, la pousse à être stratégique et diplomate. Et elle tient à son travail pour lequel elle ne compte ni son temps ni son énergie.

« [...] Ils vont continuer à te voir comme une femme arabe, tu comprends. Il y a quelque chose qui est arrivé ça fait pas longtemps ici dans la bâtisse. Il y a un organisme communautaire qui s'occupe des personnes âgées et moi je fais partie du conseil d'administration où on est 11 personnes. J'étais la seule immigrante. Au début j'étais mal accueillie, dans le sens comme un corps étranger qui vient dans un milieu, tu comprends, un milieu disons sain et homogène, quelque chose qui vient de l'extérieur et qui entre dedans. Puis même la présidente a dit qu'elle démissionnerait si je suis élue. Mais j'étais élue, et je me suis dis : « je veux pas l'affronter. Moi je suis là pour lui montrer, lui dire écoute moi je suis comme toi, un être humain, moi aussi je travaille pour le bien de ce pays-là ». J'ai travaillé très fort, plus que les autres, j'essaie d'être très impliquée, présente, j'ai donné beaucoup d'heures de bénévolat, et tout. J'ai réussi à changer son idée jusqu'à un certain point. Pourquoi un certain point? Parce que je pense j'ai gagné son amitié en lui présentant un bon exemple. Il y a à peu près un an, des gens ont commencé à démissionner du Conseil d'administration, à être un peu..., à être fatigués, et là il y a comme une remarque qui circule, qui dit : « avec ces femmes arabes qui ont envahi le Conseil d'administration on va plus trouver de Québécoises ». Certaines ont dit : « Restez au moins pour le moment qu'on trouve quelqu'un d'autre. » Y a certaines Québécoises qui ont refusé ce discours, 4 ont démissionné, les autres ont dit : « Ça fait 10 ans que Dounia est avec nous, elle a beaucoup de compétences, une femme instruite, on doit pas la traiter de cette façon-là ». Bon certaines ont démissionné, d'autres ont cherché à me confronter, malgré que j'ai jamais eu l'intention de faire venir des femmes arabes. Mais juste l'idée

que je suis là, que je prends plus de place, j'essaie toujours d'être impliquée, c'est comme si moi je vais venir avec toutes ces femmes arabes pour envahir le centre. Mais moi j'ai jamais eu l'intention de les envahir, j'ai pas cette notion-là, envahir le quartier, envahir le centre ou un organisme. Je suis très loin de ça, parce que moi j'essaie de me sentir une parmi les autres, pas une à part. C'est peut-être notre défi, notre combat quotidien qu'on doit toujours renforcer.» (Dounia)

On retrouve dans le récit de Dounia la peur chez certaines personnes de la menace que ferait peser l'immigration sur la société et le sentiment d'envahissement par des individus dont la culture est trop différente. On voit à travers les propos de cette interlocutrice qu'elle ne peut jouir de la position professionnelle qu'elle occupe au sein de l'organisation à l'égal d'une personne qui appartient à un groupe majoritaire. Cette position est en effet affectée par le statut de minoritaire de Dounia qui ne lui permet de disposer que d'un pouvoir moindre. Si certaines personnes reconnaissent l'apport social et professionnel de Dounia et prennent la défense de ses droits, d'autres lui renvoient leur non acceptation de voir une femme d'origine arabe occuper un tel poste. Cette non acceptation vient de l'incompatibilité perçue entre la position occupée et l'origine ethnique de celle qui la détient. Malgré une mobilité socio-professionnelle certaine de Dounia qui lui a permis de se hausser graduellement jusqu'en haut de l'association (position qui reste toutefois en deçà de celle occupée dans le pays d'origine), celle-ci se trouve lestée par l'origine ethnique de l'interlocutrice. On ne peut avancer ici que la situation minoritaire en tant que femme joue contre Dounia. Le milieu social et professionnel dans lequel elle évolue est occupé principalement par des femmes. La catégorie sociale qui est déterminante dans cette situation et qui instaure un rapport de domination entre Dounia et des membres du groupe majoritaire, est sans conteste celle de race. L'ethnicité comme rapport social et donc construit et comme producteur de frontières ethniques intervient seule dans cette dynamique intergroupes.

Peu d'enquêtes ont été effectuées sur la discrimination dans l'emploi au Québec. Peu de travaux ont été consacrés à l'analyse de la stratification occupationnelle et à la segmentation du marché du travail dans la société québécoise et les études existantes, si elles décrivent les conditions de vie de groupes d'immigrants défavorisés et ethnicisés, elles n'explicitent pas les modes de la reproduction structurelle des inégalités, par laquelle, à

travers des mutations de la production, des groupes d'immigrants prennent la place d'autres au bas de l'échelle professionnelle. (Helly, 1997 : 23)

Comme je l'ai expliqué dans la première partie de ce chapitre, les démarches d'insertion en emploi des immigrantes d'origine arabe et plus particulièrement, celles arrivées à partir des années 1980, sont ardues. En plus des barrières systémiques qu'elles rencontrent, elles soulignent que la représentation et catégorisation sociale par lesquelles elles sont désignées constituent pour elles un obstacle supplémentaire et elles en mesurent l'impact au fil des expériences qu'il leur est donné de vivre à ce niveau.

L'université, les centres de recherche, les associations de femmes, les organisations internationales protégés « à priori » du racisme sont pourtant des lieux où les interlocutrices subissent différentes formes de discrimination sous prétexte de leurs origines. Le mythe de ces espaces de travail à l'abri des différenciations ethnique ou « raciales » perd beaucoup de sa force lorsque l'on écoute ces femmes raconter leur histoire, ce qui oblige à se questionner sur l'ethnisation des rapports et des pratiques qu'on y rencontre. Elles ne sont pas dupes du racisme institutionnel et ce phénomène exacerbe les tensions inter-ethniques.

L'expérience vécue par Mouna permet de saisir le rapport de pouvoir entre majoritaire/minoritaire dans un espace où précisément les acteurs sociaux qui y œuvrent dénoncent ce phénomène. Détentrice d'un doctorat en droit en France, Mouna a enseigné cette matière pendant de nombreuses années dans une université au Maroc. Son diplôme et son expérience de travail n'ayant pas été reconnus au Québec, elle a dû refaire une maîtrise dans le même domaine et c'est à titre d'étudiante qu'elle a eu un contrat de recherche d'une durée de 20 jours. Elle évoque l'effet de la violence symbolique qu'a exercé sur elle le comportement de la chercheuse qui l'avait engagée.

« Elle m'a dit ce n'est pas ce que je vous ai demandé et elle m'a lancé les feuilles comme ça sur mon visage. Et elle m'a répété ce n'est pas ce que je vous ai demandé, vous me faites perdre mon temps. Elle a complètement changé d'attitude, un revirement dans le comportement et l'attitude. [...] Et après elle me dit : « oui continuez cette recherche, il n'y pas de problème, je vais vous revoir. » J'ai recommencé à travailler et puis là elle a commencé à me faire un contrôle de connaissances, donc on n'était plus dans un domaine de recherche mais c'était un contrôle de connaissance qu'elle me faisait à travers ses emails. À me dire sortez-moi tel arrêt et dites-moi où le juge a décidé telle chose. Bon

finalement je me suis rendue compte qu'elle était en train de me contrôler, c'est comme si elle me passait un examen chaque jour. Et en plus dans ces messages, il n'y avait aucune sympathie, je ne sentais pas qu'on était en train de collaborer. Je sentais qu'elle se mettait à un échelon élevé et qu'elle essayait de me donner des ordres comme si elle donnait des ordres, je dirais même pas à une étudiante de premier cycle parce que je connais ici le pouvoir des étudiants au Québec. Même au premier cycle les professeurs doivent respecter les étudiants alors qu'elle, elle me considérait vraiment comme une esclave, j'étais son esclave. C'est comme si j'étais une domestique alors elle m'écrivait, elle me donnait des ordres pour nettoyer son armoire. Elle me disait : « cherchez-moi telle information dans telle décision du tribunal, etc. ». Sur-le-champ je comprenais pas, j'en souffrais c'est tout. Je ne comprenais pas ce qui se passait. Maintenant oui avec du recul je me rends compte à quel point j'étais un jouet mais vraiment une marionnette entre les mains de cette femme. Et je ne me rendais pas compte. Tout ce que je savais c'est que je devenais de plus en plus malade, que j'étais malade, que je souffrais. [...] Un manque de respect, une humiliation, le fait de se montrer hautain par rapport à vous, de vous considérer comme une moins que rien, de dénigrer vos connaissances, de vous montrer que ce que vous connaissez ne sert à rien ici. » (Mouna)

Comme dans le cas de Dounia précédemment cité, on voit ici que l'ethnicité n'est pas un vestige du passé appelé à disparaître comme l'ont envisagé certains chercheurs. On assiste plutôt là aussi, à la reproduction et au maintien des rapports sociaux ethniques. Les acquis scolaires et professionnels des informatrices ne leur sont pas toujours de grande utilité pour faire valoir pour leurs compétences et accéder à une reconnaissance sociale.

5.2.3.4 Dans le système judiciaire

Certaines femmes ont rapporté quelques démêlés avec les propriétaires locatifs, ce qui les a amenées à recourir à la Régie du logement. Les propriétaires avec lesquels elles eurent des difficultés n'appartiennent pas tous au groupe majoritaire mais aussi à divers groupes minoritaires dont le leur. Les interlocutrices ne rapportent pas d'expériences particulières qui les auraient conduites devant le tribunal. Les seules à avoir utilisé les services judiciaires sont Safiya, Nabila, Mounira et Yasamin qui, après séparation d'avec leur conjoint, ont réglé le divorce et la garde des enfants par l'intermédiaire des professionnels oeuvrant au sein de ces services. Safiya, d'origine franco-algérienne, était mariée à un franco-marocain avec lequel elle a émigré de la France avec leurs deux jeunes enfants. Nabila et Mounira, toutes deux d'origine marocaine, ont rencontré leurs époux d'origine québécoise francophone à Montréal où elles étaient venues faire des études supérieures.

Yasamin a rencontré son ex-conjoint qui est d'origine européenne en Europe et ils sont venus s'installer à Montréal.

Le récit de ces femmes de leur expérience avec les différents acteurs du système mériterait un examen particulier en ce sens qu'il nous révèle les processus par lesquels se composent et se recomposent les identités dans cet espace qui exacerbe les relations interethniques. Il permet de mieux saisir, par le jeu des définitions de soi et des autres, les conditions de catégorisation ethnique et de marquage de frontières entre les groupes en présence, telles qu'elles ressortent de la narration des interlocutrices. La bataille pour la garde des enfants va se nouer autour d'enjeux identitaires à travers lesquels se fait une assignation des places de chacun des acteurs en présence.

L'histoire de Safiya est semblable à celle de plusieurs autres femmes arabes et/ou musulmanes qui ont divorcé d'avec un conjoint du même groupe et, d'après les discussions que j'ai eues aussi bien avec les trois répondantes retenues comme exemple ici qu'avec d'autres femmes, elles rapportent l'empathie qu'ont généralement pour elles, les professionnels de la cour. Cette empathie n'est pas sans lien avec la représentation que l'on se fait habituellement de l'homme arabe/musulman violent et de la femme arabe/musulmane victime et qui interfère dans la manière dont seront traités les dossiers dans le cas de ces couples.

Le motif de la violence va être souvent instrumentalisé par les intervenants du système judiciaire et le stigmatisme de l'homme arabe/musulman violent va contribuer à un traitement différentiel dans les affaires de divorce et de garde d'enfants mettant en scène les femmes et les enfants comme victimes. En effet, la compréhension et l'interprétation du phénomène de la violence familiale et la violence faite aux femmes, va agir sur le mode d'intervention et de résolution. Les construits sur cette violence chez cette minorité ethnicisée serviront de guide pour l'action aussi bien chez les intervenants du système judiciaire que chez ceux des services policiers, des services sociaux et de santé dont les pratiques référeront aux corpus idéologiques néo-orientalistes et se trouveront ainsi légitimés.

Une autre représentation sociale qui va intervenir également dans ces dossiers est le kidnapping des enfants par leur père. Le kidnapping en tant que marquage social de la

différence culturelle va tenir automatiquement pour suspects les pères arabes/musulmans dans les cas de divorce. La représentation des pères arabes/musulmans kidnappeurs d'enfants a été largement confortée au Québec par la très lue histoire de Betty Mahmoody et par celle de Fabienne Brin, cette mère française dont le conjoint d'origine iranienne avait fui au Canada avec leur fillette Sara. En 2002, après trois ans de recherche et avec l'aide de la gendarmerie royale du Canada, Mme Brin a retrouvé sa fille et son ex-conjoint Marc Habib Eghbal en Nouvelle Écosse. Cette histoire a été largement médiatisée, de même que les retrouvailles entre la mère et sa fille ainsi que le livre publié par Fabienne Brin, *Retrouver Sara* (2003), un autre succès de librairie.

La « violence » et le « kidnapping » en tant que noyaux durs ou principes organisateurs de la représentation sociale de l'Autre arabe donnent à celle-ci toute sa cohérence, alimentent la construction d'un ordre social fondé sur des différenciations raciales et établissent une frontière en attribuant des caractéristiques raciales à chacun d'eux. D'après les témoignages des femmes, ils ont un impact sur les interactions entre les professionnels de la cour et les usagers d'origine arabe et/ou musulmane car, comme elles remarquent, ils sont chaque fois mis en saillance. La violence conjugale et le kidnapping sont des alibis que vont chercher à utiliser certains avocats pour défendre la cause de leurs clientes d'origine arabe, québécoise francophone ou européenne qui ont été mariées avec des Arabes et/ou musulmans même lorsque celles-ci refusent de jouer sur ces mobiles parce que justement, ils ont compris qu'un stéréotype à forte valeur affective ou idéologique se trouvant au centre d'une représentation peut influencer sur les attitudes des décideurs.

« L'avocat avait beaucoup la perception que mon mari avait tort forcément. C'est pas parce qu'il n'a pas raison mais d'emblée, d'emblée tout un parti pris....Il avait très mal confronté mon mari et d'ailleurs j'avais pas aimé ça... Bon mon ex-mari maintenant c'est pas parce qu'on divorce que c'est une mauvaise personne. Mais pour lui c'était quelqu'un qui m'avait forcément brutalisé. Vous voyez c'est la position la priorité à la femme automatique là. La priorité à la femme. Ce qui fait, il lui a mal parlé. Et c'est vrai que c'était assez humiliant au point qu'après, il ne voulait plus le voir mon mari c'était terminé. Et moi après aux auditions suivantes quand je l'ai rencontré, je lui ai dit que c'était une bonne personne. Il craignait qu'il ne me paie pas la pension alimentaire. Je lui ai dit : « Non, j'ai confiance en lui et je sais comment il est ». On ne divorce pas d'une personne parce que c'est forcément une mauvaise personne. Il se peut qu'on n'ait pas des atomes crochus donc c'est pour ça qu'on se sépare c'est pas parce qu'il est mauvais donc c'est... Et j'ai

pas aimé ça. Ça m'a blessé moi-même parce que j'ai de l'affection pour lui. Ça m'a fait mal. Il lui a très mal parlé avec une condescendance tu vois sous prétexte qu'ils ont la langue française et souvent ça bon mon mari est marocain d'origine, il parle français mais bon c'est pas sa langue même s'il a vécu en France et qu'il a beaucoup, beaucoup amélioré son français mais le pauvre il est pas....il parle bien français, il parle bien mais..... l'avocat lui a mal parlé. Tu vois le ton. Un avocat quand il est en face d'un client qui n'a pas l'habitude de ces situations-là et qu'il emploie un ton pareil, tu vois c'est pas bon, sur un ton condescendant, sur un ton du coupable, tu vois, du coupable. Et mon mari, il est sorti. Il l'a pas laissé terminer, il est sorti dans le couloir. Il m'en a voulu après (rires), comme si c'était ma responsabilité ce qu'il lui avait fait. Mais j'ai dit : « Non ce n'est pas de ma faute. » Et j'ai eu de la peine pour lui. Je lui ai dit : « Mais non ce n'est pas de ma faute s'il t'a parlé comme ça. » Et après j'ai remis les pendules à l'heure. Je lui ai dit la fois d'après. Il m'a dit : « Oui mais tu es ma cliente. » Comment il justifie ça, c'est sa cliente voilà et il me dit : « Ouais il va pas vous payer lalala. » J'ai dit : « Non mon mari va me payer, je sais comment il est, c'est une bonne personne. » Je lui dis : « C'est quelqu'un de bien, il va me payer, on va s'arranger, j'ai pas peur de ça. Il va pas prendre mes enfants, il va pas les kidnapper, je le connais, je sais comment il est... » Voilà et là j'ai bien remis les pendules à l'heure comme quoi c'était pas quelqu'un qu'il fallait craindre ou qu'il fallait diaboliser. Il le diabolisait et ça c'était dur. Il a pas du tout aimé mon ex-mari. » (Safiya)

Les témoignages de Nabila et de Mounira sur leur expérience face au système judiciaire présentent un autre cas de figure. Elles étaient elles, mariées à des Québécois francophones. Ce qui ressort de façon plus accentuée dans ces témoignages, c'est la grande naïveté de ces femmes de la perception qu'elles se faisaient du milieu judiciaire, celui d'un monde juste, impartial, protecteur et respectueux des droits et de la dignité humaine. Leur expérience leur fait alors prendre conscience d'un système qui les place dans une position de différence, d'étrangeté et d'altérité et leur assigne un statut infériorisant et une identité dévalorisante. Ce statut contraignant de minorité stigmatisée qu'elles découvrent au sein de ce système va désormais peser sur elles.

Les relations majoritaires/minoritaires qui se tissent au sein de ce système mériteraient à elles seules, une étude plus approfondie qu'il n'est possible de le faire ici d'autant plus que rares sont les études qui portent sur le rapport de pouvoir entre d'une part, les professionnels de la cour et des femmes issues de groupes minorés et d'autre part, entre celles-ci et leur conjoint appartenant au groupe dominant. On s'intéresse davantage aux relations entre des Arabes et des Québécoises francophones ou des femmes issues de tout

autre groupe occidental lorsque l'on traite de la violence conjugale au sein des couples mixtes. Pourtant, de plus en plus de femmes en provenance des pays arabes (et musulmans) contractent des unions avec des hommes membres de groupes majoritaires et elles sont nombreuses à connaître des relations d'oppression et de violence physique et psychologique au sein de leur couple. Toutefois, l'image fortement ancrée de la violence au sein du couple femme arabe/homme arabe comme je l'ai démontré plus haut, affaiblit l'idée de celle qui peut exister dans le couple femme arabe/homme québécois francophone. Les hommes occidentaux sont plutôt vus comme les sauveurs des femmes arabes et musulmanes de la tyrannie de leur culture, de leurs communautés et de leurs hommes comme de toutes les femmes du sud du reste comme le souligne Gayatri Spivak (1992), ce qui entretient le fantasme de l'Occident défenseur des droits des femmes à la merci de des violences et persécutions basées sur le genre qu'elles subissent dans leurs sociétés et communautés. C'est à travers cette perception que va se jouer dans le contexte judiciaire, la dynamique de la lutte pour la garde des enfants, l'intérêt de l'enfant n'étant plus évalué entre les capacités parentales d'une mère et d'un père mais entre une mère vue à travers son origine ethnique, son appartenance religieuse et son bagage culturel et un père considéré comme ayant les prédispositions requises pour donner à l'enfant une éducation et des valeurs conformes à la société dans laquelle il vit. La mère aura alors à se battre non seulement pour faire la preuve qu'elle dispose des capacités mentales, morales, physiques et matérielles pour élever son enfant mais également pour défendre son identité dévalorisée et utilisée pour la discréditer et la délégitimer. Les raisons invoquées seront celles de sa prétendue faiblesse et manque de maturité en tant que femme arabe mais aussi le risque de kidnapping des enfants et de fuite vers son pays d'origine, pratique généralement attribuée aux hommes mais qu'on attribue dans ce cas, aussi aux femmes arabes/musulmanes.

Par ailleurs, la perception demeure forte que si des femmes arabes font le choix de s'unir à des Québécois francophones, c'est justement pour échapper au sort qui leur est généralement réservé avec un conjoint du même groupe, et, quel que soit le type de relation qu'elles vivent au sein de ces couples mixtes, elle ne peut être qu'avantageuse par rapport à celle dont elles ont l'habitude, accoutumées qu'elles sont à la violence.

« Ils ont une image tellement biaisée des femmes arabes. Les femmes arabes sont habituées à se faire tabasser par leur mari et elles acceptent leur situation »

sans dire un mot. [...] Alors quand tu épouses un Québécois c'est comme si c'était une aubaine pour toi parce que tu as réussi à échapper à l'enfer des femmes arabes. Et cette image, même les intervenants sociaux, même les avocats, mêmes les juges l'ont. Alors quand toi tu leur racontes ce que tu as vécu avec ton mari, ils ne te prennent pas au sérieux, ils ne t'écoutent même pas parce que pour eux en tant que femme arabe, tu es tellement habituée à être brimée que de toutes les façons tout ce que tu as pu vivre avec ton mari québécois, c'est de la rigolade. Ils pensent que ce mari québécois, il t'a donné la chance de ta vie alors tu n'as rien à dire. Tu devrais être reconnaissante et te taire. Tu devrais t'estimer heureuse d'être ici au Québec, te taire et dire merci. [...] À la cour j'ai vécu la pire des violences.» (Nabila)

Les représentations induites dans les situations d'interaction jouent un rôle primordial dans l'orientation des actions que posent les individus. J'ai relevé au cours d'un terrain précédent que lorsqu'il s'agit d'une femme arabe dont le conjoint est lui-même arabe, les professionnels du système judiciaire ont tendance à lui être sympathiques et à lui accorder un traitement plutôt favorable. Si par contre, il s'agit d'une femme dont le conjoint est québécois francophone ou canadien, elle subira un traitement défavorable, empreint de stigmatisation et de discrimination raciales. Du fait de l'image usuelle qu'on a d'elle comme personne faible, non-autonome et irresponsable, la femme arabe sera jugée inapte à assumer la garde de ses enfants et à les élever dans les valeurs éducatives requises dans une société moderne. Les différents intervenants du système judiciaire s'appuieront sur le registre de la représentation sociale associée aux femmes arabes pour justifier et légitimer le traitement différentiel qu'ils leur feront subir. Les conjoints vont, quant à eux, habilement s'en servir pour faire passer ces mères pour des êtres faibles, incapables, dépendants, émotifs et instables, etc. et donc, non en mesure d'assurer le bien-être de l'enfant. Ils ne manqueront pas d'invoquer l'appartenance de ces mères à la culture islamique soulignant par-là, le risque qu'il y a, à ce que l'enfant soit élevé dans des valeurs musulmanes incompatibles avec celles de la société québécoise. L'islam deviendra un alibi de taille, une carte de choix pour les conjoints mais également pour les avocats et les psychologues qui le manipuleront pour jeter tout discrédit sur ces mères les refoulant dans leur altérité, dans leur ethnicité en érigeant une frontière-cordon sanitaire entre les familles. Certains conjoints brandiront le prétexte du kidnapping et subtiliseront ou confisqueront le passeport de l'enfant avec la bienveillance des acteurs sociojudiciaires. Les mères se verront brutalement éjectées hors du groupe dans lequel elles étaient introduites le temps de l'union conjugale, devenant du coup par le tracé d'une nette frontière des « eux-autres »,

des étrangères jusqu'au bout de la matrice puisque cette frontière les séparera symboliquement et/ou physiquement de leurs enfants maintenus dans le camp du père, le camp du « nous ». Elles devront, en plus de se battre pour ne pas perdre la garde de leurs enfants, lutter pour rétablir leur dignité piétinée, leur identité mutilée à force d'être ethnicisée.

« Ils m'ont enlevé mes enfants, mes propres enfants parce que le père et la belle-famille ont été dire à la cour que j'étais devenue émotive, agressive, hystérique, que j'avais complètement pété les plombs, que je ne pouvais pas bien m'occuper de mes enfants dans cet état, que je risquais de nuire à leur bien-être. [...] J'ai senti un trou, un énorme trou dans le ventre, comme si on m'avait vidé de toutes mes tripes [...] Mes enfants je ne pouvais plus les voir que quelques heures et sous la surveillance d'un intervenant familial en plus. Je ne pouvais même pas leur parler en arabe parce que le bonhomme qui me surveillait, il voulait entendre ce que je leur disais parce qu'il devait faire son rapport [...]. En plus le père il a fait croire que j'allais me tirer avec les gosses. Il a pris les passeports des enfants et quand je l'ai dit à la psy qui s'occupait des évaluations, elle m'a dit : « mais c'est normal que M. X ait cette crainte-là, c'est tout à fait légitime ». Et tu ne peux même pas te défendre parce que chaque fois que j'essayais de placer un mot, elle me rentrait dedans, elle m'intimidait, elle m'imposait le silence. [...] Ils ont sorti les pires choses sur moi dans leurs évaluations, dans leurs témoignages et c'est là que tu vois ce que c'est que d'être Arabe, c'est là que tu vois le vrai racisme, le vrai là pas celui que tu vois dans la rue, ça c'est rien mais celui qu'ils te font subir ces gens-là qui soit disant représentent la justice, ils ne représentent rien du tout sinon le pouvoir. [...] On n'arrête pas de nous rabâcher les oreilles qu'ici nous sommes dans une société de droit. Tu parles, les droits de qui? De ceux qui ont les moyens de les faire respecter c'est tout. [...] » (Mounira)

Le système judiciaire est un micro espace où la question de la « race » est centrale à la manière dont se prennent les décisions et se rédigent les évaluations quand il s'agit de personnes issues de groupes ethnicisés et racialisés, un espace où les dynamiques de rapport de pouvoir ne font que se reproduire et se recomposer (Razack : 1998). Les Canadiennes d'origine arabe et/ou musulmane y sont réduites à leurs appartenances « ethnique » ou religieuse ou les deux confondues et déterminées par une ligne de démarcation qui leur signifie leur catégorie d'assignation. Elles sont dépossédées de leur maternité, de leur capacité parentale, de leur personnalité et de leur humanité. En un mot, elles deviennent les Arabes ou les musulmanes, et à ce titre elles incarnent une appartenance adverse de laquelle on veut extraire « son ou ses enfants ».

Ce rapport interethnique se manifeste sous la forme d'une violence symbolique que Bourdieu définit comme « *tout pouvoir qui parvient à imposer des significations comme légitimes en dissimulant le rapport de force qui est le fondement de sa force* » (Bourdieu, 1972 : 18). Ces femmes affrontent en effet, une violence symbolique au sein de cette institution où les mécanismes de domination structurent les rapports sociaux. Domination basée comme elles l'ont expérimentées sur l'intimidation, la manipulation mensongère, la dénégation de leur identité, le silence imposé et les menaces et où leur position de dominées est déterminée par leur statut d'immigrante et par leur origine ethnique, elle-même structurée par le rapport de domination de l'Occident sur l'Orient.

Conclusion

Les résultats de cette première partie de l'analyse montrent que les perceptions qu'avaient les femmes arabes du Canada avant leur arrivée dans leur société d'accueil diffèrent de celles qu'elles ont des pays européens. Le Canada leur semblait alors prometteur de toutes les possibilités. Lors de leur établissement, elles font l'expérience de leur altérité en découvrant petit à petit les représentations sociales par lesquelles elles se sentent caractérisées et les catégories sociales dans lesquelles elles se voient enfermées. Dans leurs témoignages, les interlocutrices identifient clairement les attributs sémiologiques qui les marquent ethniquement. Non seulement ceux par lesquels elles sont elles-mêmes désignées mais aussi ceux par lesquels les hommes arabes le sont de même que les Arabes en tant que groupe socialement ethnicisé. Elles identifient également les qualificatifs par lesquels elles ne sont jamais représentées, ceux qui échoient aux femmes québécoises francophones ou occidentales dans leur ensemble lorsque précisément elles sont mises en comparaison ou en opposition aux femmes arabes et vice-versa. Elles discutent sur les logiques sociales à l'œuvre dans les façons de penser la « femme arabe » et de la reproduire à travers divers discours qui l'ethnicisent, la culturalisent voire l'essentialisent. Dans ces discours, elles relèvent les marqueurs identitaires choisis pour signaler leur différence, les poser comme non-membres du collectif d'appartenance, comme « Autres » et qui érigent ainsi une frontière ethnique entre elles et le groupe majoritaire. Si à l'instar des autres immigrantes, les femmes arabes affirment qu'il existe divers obstacles susceptibles de gêner leur insertion sociale et économique, elles soutiennent fermement que la représentation sociale

attachée à l'identité arabe constitue pour elles une barrière supplémentaire dans la société québécoise. Elles sont par conséquent conscientes de l'influence que leur marquage identitaire a sur les pratiques sociales et établissent clairement un lien entre les représentations sociales qui les assignent à une catégorie identitaire et les expériences de racisme, de discrimination et de marginalisation qu'elles vivent. Comme discuté dans le chapitre théorique, il ne faut jamais perdre de vue le fait que l'identité est toujours une construction, un découpage social de la réalité qui cache des enjeux sociaux, politiques, historiques, symboliques ou économiques.

Les répondantes partagent toutes le refus d'accepter le conformisme identitaire en situation d'immigration. Elles expriment des appartenances multiples et imbriquées. À l'exception des trois interlocutrices d'origine libanaise et de confession maronite qui manifestent un rejet du référent arabe, toutes les autres se réclament d'abord ou aussi comme arabe. Tout en étant conscientes de leur arabité, tout en cherchant à la conserver et à la faire reconnaître, ces femmes s'affirment comme citoyennes canadiennes en droit car elles partagent les mêmes valeurs que celles de leur concitoyennes, les valeurs d'autonomie, de liberté, d'égalité, de justice sociale et de dignité humaine. Si elle se savent socialement et politiquement infériorisées et économiquement marginalisées du fait du stigmatte rattaché à leur origine, les Canadiennes d'origine arabe se disent semblables à leurs concitoyens par leurs compétences, leurs habiletés, leurs savoirs, leurs savoirs-faire, leurs aspirations et leurs rêves. Et parce qu'elles se réclament comme semblables à ce niveau, elles vont s'engager comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, dans un processus de déconstruction de la représentation sociale négative imposée de l'extérieur et de construction d'une représentation juste et valorisante d'elles-mêmes afin de rétablir une reconnaissance et une égalité dans les pratiques.

Notes

¹Une mobilisation populaire en faveur de la reconnaissance du droit d'asile est organisée par la Coalition contre la déportation des réfugiés palestiniens du Canada depuis 2003. Le cas de la famille Ayoub, qui a pris refuge à l'Église Notre-Dame-de-Grâce à Montréal, a été médiatisé. La même situation est vécue par des

requérants d'origine algérienne dont Mohamed Cherfi qui a été déporté vers les États-Unis. Il était le porte-parole du Comité d'action des sans-statut et s'est vu refuser le droit d'asile par le gouvernement canadien. Arrêté par des policiers lors de la violation du sanctuaire de l'Église unie St-Pierre de Québec, il a été déporté vers les États-Unis où il est détenu depuis le 5 mars 2004. Un groupe de solidarité dont Louise Boivin, sa conjointe s'est mobilisé pour réclamer son rapatriement au Canada.

² Pour des personnes étudiant dans des branches en demande comme l'informatique, il est possible, au terme d'un certificat, de faire une demande de résidence permanente.

³ Une expérience de travail au sein du Regroupement des organismes au service des nouveaux arrivants (ROSNA) et de la Table de concertation de Montréal au service des personnes réfugiées et immigrantes m'a permis de suivre de près le dossier des équivalences et de la reconnaissance des acquis académiques et professionnels antérieurs des immigrants.

⁴ J'ai appris l'année suivant cet entretien que Jihane avait obtenu un poste à l'université dans un pays arabe. Après avoir obtenu sa citoyenneté canadienne, elle est partie le combler.

⁵ Trois formes de résistance prévalent chez le peuple palestinien. La lutte contre l'occupation, l'attachement à la terre qui consiste pour plusieurs à ne pas quitter leur territoire malgré les conditions de vie pénibles et enfin, l'éducation d'une part, pour défier l'occupant et d'autre part, pour montrer au monde l'importance accordée à cette valeur. Pour accéder à l'éducation, les Palestiniens bravent chaque jour toutes les mesures prises par les différents gouvernements israéliens pour les priver de ce droit : destruction des écoles, occupation des collèges, fermeture des universités, check-points, couvre-feu, bouclage, assassinat ciblé des enfants en route pour l'école, détention des étudiants et des professeurs, etc. Les élèves et les étudiants palestiniens qui vivent en diaspora connaissent les conditions dans lesquels étudient leurs compatriotes. Alors ils emploient tous leurs efforts pour être à la hauteur de cette ambition que s'est donnée leur peuple et participer à la résistance de loin.

⁶ Etel Adnan est poétesse, romancière, essayiste et peintre. D'origine syro-grecque, elle a fait des études de littératures (Beyrouth et Paris) et de philosophie (Harvard) et a enseigné la philosophie pendant une vingtaine d'années aux États-Unis. Elle est la présidente de Rawi, une association qui regroupe des écrivains d'origine arabe vivant aux États-Unis.

⁷ J'ai demandé aux interlocutrices de choisir un prénom par lequel, elles aimeraient être identifiées dans la thèse. Le choix du prénom reflète bien l'orientation culturelle, idéologique ou politique chez plusieurs d'entre elles. Les trois répondantes libanaises de confession maronite ont choisi un prénom français. Leurs enfants portent un prénom français ou italien à la mode. Les répondantes égyptiennes d'origine syro-libanaise ont choisi pour leur part un prénom arabe neutre. Charlotte tout comme Neïla ont préféré être identifiées sous leur propre prénom. Les interlocutrices qui s'identifient par l'appartenance musulmane ont choisi un prénom connoté religieusement et leurs enfants portent des prénoms tout aussi connotés. Quant aux musulmanes chi'ites, elles puisent dans le répertoire des noms de la famille du prophète et tout particulièrement dans celui de 'Ali et Fatima. Généralement le premier enfant mâle de la famille est nommé Ali et les mères sont alors appelées Oum 'Ali (mère de 'Ali).

⁸ Bilad El Cham : région comprenant la Syrie, le Liban, la Palestine et la Transjordanie sous occupation ottomane jusqu'en 1924. Morcelée après le démantèlement de l'empire ottoman, elle sera partagée entre la Grande-Bretagne et la France.

⁹ Chaque année, le 10 du mois de moharram donne lieu chez les chi'ites à une commémoration, appelée 'Achoura, de la tragédie du meurtre de Hussein, fils d'Ali, le quatrième khalife bien guidé. Il s'agit d'une manifestation doloriste chez les chi'ites qui revivent la passion de Hussein qui, selon eux, a racheté l'humanité par son sacrifice. Celle-ci est célébrée différemment chez les sunnites pour qui c'est une fête bénéfique et prend des couleurs locales d'un pays à l'autre et d'une région à l'autre.

¹⁰ Chaîne de télévision satellitaire du Hizb Allah que captent de nombreux Libanais de Montréal et d'ailleurs. Al Manar a provoqué une polémique suite à la diffusion d'Al Shatab, un feuilleton égyptien qui entretient le mythe des Protocoles des sages de Sion. Mais c'est surtout sa position contre Israël qui lui a valu d'être interdite aux États-Unis et en France. Cette chaîne a été classée par Bush dans la catégorie « organisations terroristes ». La France lui reproche d'invoquer un vocabulaire qui attribue à l'armée israélienne des « crimes contre l'humanité » et non pas seulement des « crimes de guerre » et l'accuse de tenir des propos antisémites. L'interdiction d'Al Manar aux États-Unis, au Canada puis en France a provoqué le mécontentement des communautés arabes en diaspora et soulevé des vagues dans le monde arabe estimant que la position prise contre la chaîne est plus politique que juridique.

¹¹ Ici je dis Moyen-Orient et non pas Proche-Orient car ces interlocutrices s'identifient aussi à la République islamique d'Iran. Alignées sur l'idéologie du Hizb Allah, elles s'identifient à l'Ayatollah Khomeini.

¹² Hussein, fils d'Ali et de Fatima, petit-fils du prophète Mohamed. Pour les chi'ites, le khalifat, héréditaire, revient de droit à Ali cousin et gendre du prophète. Défait par les Omeyyades, Ali, quatrième khalife et premier imam duodécimain sera assassiné par un ancien partisan kharéjite. Ses deux fils, Hassan puis Hussein seront tués par les Omeyyades. Hussein, troisième imam chi'ite tué en 680 à Karbala en Irak sera élevé en martyr, événement fondateur du chi'isme. Il lui est voué depuis un véritable culte dévotionnel.

¹³ Sayyed Nabil Abbas représente Al marja'a achi'a, autorité morale et religieuse.

¹⁴ Les Libanais chi'ites ont entamé leur émigration vers le Canada après l'éclatement de la guerre civile en 1975. La mise sur pied d'institutions propres est donc récente et encore en processus de structuration. L'un des principaux lieux de rassemblement est le Centre islamique libanais de Montréal (Al Markaz al islami al loubnani) rattaché au Conseil supérieur chi'ite au Liban et qui se veut un espace religieux mais aussi communautaire. Il accueille lors des célébrations des 'Aids, des chi'ites toutes orientations politiques confondues. On y organise aussi des rencontres à teneur politique et on y célèbre des événements comme la commémoration du massacre de Qana à la mémoire des 107 personnes du village de Qana, tous des civils, bombardées le 18 avril 1996 par un avion de l'armée israélienne alors qu'ils avaient cherché refuge dans un site de la FINUL (Force Intérimaire des Nations Unies au Liban).

¹⁵ Seza Nabarawi : Féministe égyptienne, elle est la fondatrice de l'Association des femmes arabes en 1942.

¹⁶ Hoda Sha'rawi : Figure de proue du mouvement des femmes égyptienne du début du XXe siècle, elle a fondé l'Association des femmes égyptienne en 1923. Hoda Sha'rawi a ôté le voile qui cachait son visage lors d'une manifestation populaire contre les Anglais.

¹⁷ En mars 2000 nous avons été conviées Samia Costandi et moi-même à prendre part à une rencontre interculturelle à la mémoire d'Avriel Butovsky (The Avriel Butovsky Memorial Program) organisée par la famille, les amis et la direction de l'École secondaire Bialik où Avriel avait étudié. Avriel Butovsky, un Montréalais d'origine juive est parti à l'âge de 16 ans étudier les relations internationales et l'histoire à l'Université hébraïque en Israël et a ensuite entrepris des études universitaires à Oxford et Harvard sur l'histoire et la politique au Moyen-Orient. Ces études l'ont conduit au Caire où il a étudié l'arabe puis l'a enseigné par la suite. Il a visité d'autres pays arabes. Avriel Butovsky oeuvrait pour la paix et la communication entre Palestiniens et Israéliens, pour la communication entre Arabes et Juifs. Et c'est en mémoire à son engagement que ses amis et famille voulaient poursuivre un travail de dialogue entre Arabes et Juifs à Montréal. En collaboration avec la direction de l'École Bialik, ils ont décidé d'inviter trois femmes pour parler de leur expérience personnelle devant les élèves de l'institution : une Arabe chrétienne, une Arabe musulmane et une Juive. L'idée nous a plu à Samia et à moi-même et nous nous sommes rendues le jour prévu à l'École Secondaire Bialik. Les amis d'Avriel Butovsky, son frère Yaron et Mme Raizel Candib, la directrice de l'institution nous ont réservé un accueil très chaleureux. Est Arrivée Mme Arna Poupko, la troisième personne invitée. On fait les présentations. Naïma Bendriss d'origine marocaine et Samia Costandi d'origine palestinienne. Le visage raidi, celle-ci s'est tournée vers Samia et lui a demandé en quoi consistait la communication qu'elle comptait présenter. Samia lui a répondu qu'elle allait parler de son expérience en tant que femme palestinienne. Celle-ci a rétorqué : « Ça veut dire quoi ça palestinienne, ça n'existe pas ». Samia a alors posé un geste symboliquement chargé. Elle a sorti de son sac un châle palestinien brodé et a dit : « voilà un élément de la culture et de l'identité palestinienne. La dame s'est braquée, s'est tournée vers la directrice et a dit : « Si elle reste, je m'en vais ». Un lourd malaise s'est installé. Mme Candib ne savait comment agir. Samia a décidé de partir pour ne pas faire échouer l'activité. Prise entre le dilemme de quitter pour marquer mon soutien avec Samia ou de rester en hommage à Avriel Butovsky, j'ai pris la décision de rester. J'ai parlé dans ma présentation tout simplement des relations interculturelles et interreligieuses tissées entre musulmans, juifs et chrétiens dans les villes marocaines en m'appuyant sur mon expérience propre (relations nouées à l'école que je fréquentais et dans le quartier où je vivais à Rabat). Plusieurs enfants de familles juives marocaines se sont reconnus dans mon témoignage et sont venus me voir à la fin pour me rapporter des bribes d'histoire de vie racontées par leurs parents ou grands-parents en lien avec leur pays d'origine.

¹⁸ Naqba, commémoration de la catastrophe qui marque l'exode du peuple palestinien lors de la création de l'État d'Israël en 1948.

¹⁹ Je dispense depuis une quinzaine d'années des séances de formation et d'information auprès de différentes institutions. Je demande toujours aux participants(es) de mettre sur papier les images qui leur viennent spontanément à l'esprit lorsqu'elles/ils pensent aux femmes arabes et aux hommes arabes. Le qualificatif

«soutenues» revient inmanquablement, tout comme des attributs se rapportant à la violence en qui concerne les hommes arabes. La collecte de ces listes m'a permis de voir l'évolution de la représentation sociale des femmes et des hommes en fonction des événements géopolitiques qui secouent le Maghreb et le Moyen-Orient et leur traitement dans les médias occidentaux. À chaque événement sa couverture médiatique et à chaque traitement médiatique sa cargaison de notions.

²⁰ Ahdaf Soueif est écrivaine et essayiste. Elle écrit dans de nombreux journaux et revues arabes, britanniques et américains. D'origine égyptienne, elle partage sa vie entre le Caire et Londres. Ses œuvres les plus connues sont *The Map of Love*, *In the Eye of the Sun* et *Sandpiper*.

Chapitre VI

Analyse des stratégies identitaires

Nous avons vu dans le chapitre précédent le rapport qu'entretiennent les interlocutrices avec l'identité arabe et les différentes appartenances identitaires auxquelles elles réfèrent. Elles ont évoqué les représentations sociales par lesquelles elles se sentent assignées à une catégorie identitaire ethnicisée et les effets que leur ethnicisation a sur leur quotidien. Nous allons voir maintenant comment elles réagissent à cette ethnicisation et quelles sont les stratégies individuelles et collectives qu'elles mettent au point pour y faire face. Nous verrons ensuite qu'elles sont, en réponse à des aspirations maintes fois répétées, les revendications et les recommandations qu'elles formulent pour une action commune sur ce phénomène social.

Mais rappelons brièvement comment a été défini, au chapitre 1, le concept de stratégie identitaire. Il s'agit de « *procédures mises en œuvre de façon consciente ou inconsciente par un acteur, individu ou collectif, pour atteindre une, ou des finalités* » (Taboada-Leonetti, 1990 : 49). La notion de stratégie identitaire qui introduit l'idée d'interaction, suggère que les acteurs sociaux disposent d'une marge de liberté sur de possibles déterminismes sociaux ou existentiels (Taboada-Leonetti, 1989 : 96). Les stratégies identitaires sont donc élaborées en fonction de la situation d'interaction et des déterminations sociohistoriques, culturelles, psychologiques de celle-ci et délimitent les conduites axées vers des finalités. (Bourdieu : 1994)

Les stratégies identitaires possibles relevées dans la littérature théorique sont nombreuses: la stratégie de retrait, la stratégie de transformation d'une réalité pénible, la stratégie de l'acceptation d'une image dévalorisée, la stratégie de l'assimilation au groupe majoritaire, la stratégie de revalorisation ou d'idéalisation de ses valeurs culturelles, la stratégie du respect de sa différence, la stratégie intégrative, la stratégie de l'identité polémique par une suraffirmation de soi, la stratégie de l'identité critique, la stratégie de l'instrumentalisation de l'identité imposée, la stratégie de la recomposition identitaire, l'action collective, etc. (Camilleri, 1990 ; De Gaujelac et Taboada-Leonetti, 1994 ; Taboada-Leonetti, 1989 ; 1990 ; Malewska-Peyre, 1990)

Nous allons voir quels types de stratégie identitaire élaborent les interlocutrices dans une société qui traverse des mutations liées à l'immigration et offre une place nouvelle au sens individuel et collectif que les personnes donnent à leurs actions et où se dresse la figure des

femmes arabes qui veulent faire entendre leur voix et obtenir la valorisation de leurs identités dans la société d'accueil. Pour cela, elles cherchent à redéfinir un rapport social dans un contexte socialement et historiquement nouveau. Cela implique que le discours que tiennent ces femmes sur leurs trajectoires, leurs pratiques et le caractère complexe de leur double inscription dans les différentes sphères de la société, en tant que femme et en tant qu'immigrante appartenant à une « minorité visible », ne peut faire sens que si l'on reconnaît les rapports majoritaires/minoritaires constitutifs de rapports sociaux fondamentaux qui traversent l'ensemble de la société, structurent et modulent les relations et les pratiques.

L'identité ethnique résulte d'une prise de conscience d'une histoire ou d'une origine commune, réelle ou supposée. Elle n'est pas une donnée, nous l'avons vu, mais une construction historique en interaction permanente avec les dynamiques sociales, politiques et économiques globales dont sa production est indissociable. Elle apparaît à partir du moment où il y a rencontre et contact entre des individus de groupes distincts dans un espace social commun, se construit dans une relation « nous-eux » et peut devenir un moyen de catégorisation (Devereux, 1985). Si elle est ressentie comme négative, stigmatisante et inspirée par une visée dominatrice, elle induit des actions pour la rectifier et la revaloriser et changer les comportements qu'elle inspire. C'est sous cet angle que je vais analyser les actions rapportées ou observées des femmes arabes en réponse tant aux représentations dont elles se disent l'objet et qu'elles ressentent comme négatives et réductrices qu'aux attitudes, comportements et biais systémiques qui s'en suivent. Je rappelle que je m'intéresse davantage aux efforts de déconstruction qu'à la promotion d'une juste représentation quoique l'une et l'autre orientations ne sont pas dissociables.

Trois points essentiels se dégagent des témoignages recueillis et des observations que je synthétise dans ce chapitre. Ils concernent : 1/ les réactions que les représentations sociales dont elles sont l'objet suscitent chez ces femmes, 2/ les actions individuelles et collectives qu'elles engagent pour les contrecarrer ou les contourner en fonction de leurs capacités propres, 3/ les aspirations, revendications et recommandations qu'elles formulent pour rectifier les situations qu'elles déplorent.

6.1 Réactions des femmes face à leur ethnicisation

L'ethnicisation provoque chez l'individu qui la subit un premier mouvement d'étonnement, d'incompréhension, de déroute, et un sentiment d'altérité, d'autant qu'elle résulte de rapports inégaux qui permettent à l'un de stigmatiser et à l'autre de se voir imposer une image dévalorisante dans laquelle il ne se reconnaît pas. Cette situation produit, surtout chez la personne qui n'est pas habituée et préparée, un sentiment de gêne, d'humiliation, de frustration, d'injustice et d'impuissance. Elle fait prendre conscience soudainement au sujet de sa différence, une différence infériorisante de la part de celui qui stigmatise (De Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994 : 189). Ces divers sentiments apparaissent dans les témoignages des informatrices, mais en général il s'en dégage surtout de l'indignation et un besoin de réagir.

6.1.1 Les femmes arabes : des immigrantes indignées

Les femmes voient leur image d'elles-mêmes devant l'Autre mise à rude épreuve dans une situation où elles sont l'objet d'un jugement négatif qu'elles perçoivent comme un préjugé, et, en ce sens, comme dénué de fondement raisonnable. Interrogées sur leurs réactions face aux représentations que l'on a d'elles, les participantes témoignent de vifs sentiments et émotions que celles-ci suscitent en elles. Ce sont des femmes blessées, contrariées, indignées et offensées qui se sont exprimées à ce sujet. Le sentiment le plus fortement ressenti est sans nul doute la colère comme on peut le voir chez Souha.

« Parfois ça provoque en moi un sourire un peu narquois; parfois c'est une véritable réaction de cynisme un peu plus virulent. Parfois, c'est de la colère, de la vraie colère, une sainte colère bien puissante. » (Souha)

Un autre sentiment qui domine dans les réponses est l'exaspération. Les expressions « ça m'énerve », « ça me tape sur les nerfs », « ça me rend furieuse », « ça m'irrite », « ça me met au comble de l'irritation », « ça me frustre au plus haut point », « ça me met hors de moi » ressortent dans les témoignages et révèlent l'état d'indignation dans lequel se trouvent ces femmes face aux représentations sociales qui leur sont assignées à elles et à leurs groupes. Le média qui provoque le plus en elles ce sentiment d'exaspération est la télévision. Plusieurs ont avoué avoir eu envie plus d'une fois de jeter un objet contre l'écran du téléviseur tant les discours et les images présentés sur les Arabes leur font violence.

Quand elles n'en peuvent plus elles éteignent la télévision ou la radio pour ne plus entendre ce qu'elles considèrent être de la distorsion de faits ou de la propagande. La majorité des répondantes se sont d'ailleurs équipées en matériel satellitaire pour pouvoir suivre l'actualité via des chaînes arabes qui leur semblent plus objectives dans le traitement de l'information liée au monde arabe et musulman. Quelques-unes d'entre elles se sont désabonnées du service de distribution par câble, Vidéotron. Et un nombre non négligeable a affirmé avoir mis une croix sur des chaînes américaines comme CNN et Fox News, canadiennes comme Global TV et CTV, ou encore québécoises comme TVA et TQS. Plusieurs de ces répondants ont suivi avec intérêt la polémique autour de la diffusion de la chaîne Al Jazira par la compagnie de câble Vidéotron et certaines d'entre elles ont pris part à la mobilisation initiée par la Fédération canado-arabe (CAF) et le Conseil national des relations canado-arabes (NCCAR) en faveur de la distribution de la chaîne arabe au Canada¹.

« Ah! oui j'utilisais les médias tout le temps. Mais après le 11 septembre, j'étais obligée de mettre des chaînes arabes parce que les chaînes françaises et anglaises m'ont donné des temps terribles. Des temps terribles parce que je ne vois que des mensonges, mensonges, mensonges, mensonges que je voulais vomir tout le temps. Et donc pour sauver mes nerfs, j'ai pris ARTV une chaîne arabe. Et maintenant, je n'ouvre que cette chaîne. J'en ai marre, j'en ai marre des mensonges, j'en ai marre vraiment. Ça me rend malade. » (Ahdaf)

Plusieurs interlocutrices ont évoqué l'impact du traitement des Arabes et des musulmans par les médias occidentaux sur leur santé mentale. Celui-ci les déprime et surtout les révolte. Elles voient le parti pris, les omissions et les mensonges de nombreux médias qui manipulent et désinforment les citoyens. Elles soutiennent que la télévision est un vecteur de transmission d'idées préconçues sur les Arabes et se disent inquiètes de son influence sur la compréhension par le grand public des événements politiques et géostratégiques qui ont lieu dans les pays arabes et dont on ignore l'essentiel. Les informations parviennent « à chaud » sur les téléviseurs de nombreux téléspectateurs à des heures de grande écoute sans réellement apporter une compréhension des faits relayés. Cela, elles ont du mal à le supporter parce qu'elles en mesurent les conséquences. Elles sont critiques voire parfois virulentes à l'endroit des journalistes et des animateurs qui participent à la distorsion des faits et à un renforcement des représentations stéréotypées à l'encontre des Arabes et des musulmans.

« Dès que j'entends deux conneries alignées sur le Moyen-Orient, j'ai tendance à éteindre parce que j'ai pas envie. Ça m'énerve, ça me fatigue, ça m'abîme et je me retrouve en train de faire des dialogues avec la télé et à me parler toute seule. Et ça je me dis ce n'est pas la peine, ça sert à rien, il y a un crétin qui parle et c'est terminé. La dernière chose que j'ai vue, il y a dix jours, c'était une émission où il y avait Jawad Skalli avec un type là, enfin un mec que j'ai trouvé d'une vulgarité, d'une vulgarité à nulle autre pareille. J'ai écouté 5 mn et je me suis dit bon ben c'est pas la peine. Quand je regarde les informations sur le Moyen-Orient au Québec, je trouve ça d'un niveau navrant. Enfin Bernard De Rome qui ne sait pas aligner deux mots correctement. Jean-François Lépine c'est un crétin fini. Stéphane Bureau qui fait le paon chaque fois qu'il ouvre le bec pour parler des Arabes. Non vraiment je trouve leurs émissions superficielles, je trouve en général que c'est creux, superficiel, incomplet, inintéressant, déprimant. Ça me donne des boutons et je me dis ça ne vaut pas la peine. » (Maryam)

Se parler toute seule, Neïla le fait aussi lorsqu'elle écoute ou regarde des émissions audiovisuelles qui traitent de sujets relatifs aux Arabes, notamment en période de crise politique et qu'elle voit le manque d'objectivité et d'impartialité de certains animateurs et reporters. Personne extrêmement sensible à la stigmatisation des Arabes et aux contre-vérités sur les situations politiques qui prévalent dans les sociétés arabes, elle se sent agressée chaque fois qu'elle regarde les nouvelles, un reportage, une série télévisée ou une émission de divertissement se rapportant à son groupe d'appartenance. Elle m'a raconté qu'auparavant lorsqu'elle ouvrait la télévision et qu'elle voyait qu'on y passait un documentaire sur un pays arabe, elle devenait tout excitée et appelait sa fille : « 'Alissa, 'Alissa vient vite on parle de la Tunisie ou du Yémen ou de l'Égypte, etc. ». Elles s'installaient toutes joyeuses pour suivre l'émission et prendre contact via l'écran avec ces lieux avec lesquels Neïla a un lien puissant et dont elle veut imprégner sa fille. Mais le plus souvent les documentaires à relent orientaliste la désenchantaient et elle se trouvait à fulminer devant sa fille abasourdie. Elle tentait alors chaque fois de déconstruire chez sa fille les images et les propos diffusés par le documentaire. Déconstruction à laquelle procèdent aussi d'autres répondantes avec leurs enfants comme elles me l'ont rapporté, inquiètes qu'elles sont de l'impact des images négatives sur eux et du risque de dissociation qu'ils pourraient être amenés à marquer avec cette part de leur identité négativisée. Voici comment Neïla décrit les effets qu'a sur elle le traitement médiatique des pays arabes, plus particulièrement durant les périodes de conflit politique.

« Pendant ce temps je n'arrive pas à dormir. Je deviens nerveuse, j'échappe des affaires à terre, je me parle à moi toute seule. Ma fille, elle me demande : « maman pourquoi tu parles toute seule » [...]. Pour évacuer, je prends le téléphone et j'appelle mes amis arabes ou mes amis québécois qui sont proches de nous et on parle beaucoup, beaucoup au téléphone. Ça nous calme comme ça. Des fois aussi je sors de la maison et je vais prendre une marche n'importe où juste pour calmer mes nerfs. Ça calme un peu mais pas complètement et puis quand j'écoute les nouvelles encore ben ça recommence [...] Là j'ai décidé d'installer la dish parce que je suis plus capable, je suis tannée, je suis plus capable. » (Neïla)

Le sentiment d'impuissance domine aussi dans le discours de ces femmes face à la machine médiatique. Elles mentionnent à plusieurs reprises, le rôle des médias dans la distorsion des faits concernant l'actualité sur les Arabes ou les musulmans en général et les femmes arabes ou musulmanes en particulier, distorsion qui tire l'information de son contexte, lui enlève tout son sens, le déforme pour créer un impact émotif et sensationnaliste. Impuissantes, elles s'insurgent contre la manipulation des médias et soutiennent que les sujets, les termes et leur usage ne sont nullement le fruit du hasard, mais le résultat d'un choix bien compris car il s'agit d'avoir recours à une rhétorique alarmiste qui distille peur, soupçon et révolte à l'égard des populations et communautés arabes ou musulmanes. Elles citent en exemple des termes évoqués par des journalistes qui, indiquent-elles, ne se rendent pas compte des effets de leurs propos ou feignent de les ignorer, termes qui sèment la confusion dans les esprits et entraînent des amalgames comme par exemple « attentat islamique », « fureur islamique », « terroristes islamiques ». Alors qu'ils sont censés, disent-elles, savoir que l'adjectif « islamique » se réfère à la religion, à la culture et à la civilisation musulmanes, plusieurs acteurs de l'information l'emploient pour désigner des activités extrémistes islamistes. Quand ils parlent de « nébuleuse islamique », on ne sait pas, précisent-elles, qui cette notion désigne. En revanche, elle laisse supposer qu'« ils » sont nombreux, qu'ils ont l'islam pour religion et qu'« ils » sont ligués contre l'Occident. Mais surtout elle reprend la thèse chère à Samuel Huntington selon laquelle, le monde a basculé dans une guerre des civilisations, une guerre qui oppose deux blocs culturels différents, incompatibles et antagoniques. Cette thèse, reprise par les médias et leurs « experts stratégiques notabilisés », participe aux dires des interlocutrices, au conditionnement de l'opinion publique.

Elles déplorent le fait que les médias, lorsqu'ils parlent des femmes arabes ou musulmanes, les confinent le plus souvent à des sujets bien précis, ceux qui se rapportent à la condition des femmes arabes ou à celle des femmes musulmanes, à leur statut dans l'islam et à leurs relations avec les hommes arabes ou musulmans entendues comme violentes, brutales et oppressives. Elles jugent que la manière dont sont traités certains phénomènes sociaux comme l'excision, les mariages forcés, la lapidation ou les crimes d'honneur donnent à penser que la vie de *toutes* les femmes arabe/musulmanes est conditionnée uniquement par la pratique de l'excision, le mariage forcé, la menace de la lapidation et de la vendetta familiale. Elles sont assurées que de tels reportages, qui se nourrissent de ces phénomènes sociaux et qui en diffusent jusqu'à saturation des scènes choquantes, se sédimentent dans la mémoire des téléspectateurs en y laissant des images sur lesquelles s'appuieront des individus lorsqu'ils entreront en contact avec des concitoyennes d'origine arabe.

6.1.2 Le devoir d'agir : une tâche parfois lourde

Le sentiment de devoir agir contre les représentations stéréotypées, que ce soit à un niveau collectif ou individuel, revient comme un leitmotiv dans les réponses des interviewées. Elles sont interpellées par la situation qu'elles estiment être grave et qui prend chez elles l'ampleur d'un « problème de société » du fait de son omniprésence et de sa durée dans le temps et dans le champ social. Elles savent qu'il leur est difficile d'y échapper et vivent parfois cela comme un harcèlement moral. Elles sentent leur espace vital envahi par l'image caricaturale que leur renvoie d'elles-mêmes certains secteurs de la société et elles aspirent à avoir un répit, le temps de souffler et se reconstituer. Mais comme le soutient Nawal Halawa : « Quand même bien que tu veuilles oublier ne serait-ce qu'un instant que tu es Arabe, tu ne peux pas tout est là pour te le rappeler. Tu ouvres la télévision on te le rappelle, tu ouvres la radio on te le rappelle, tu achètes un journal on te le rappelle, tu mets le nez dehors on te le rappelle, tu vas voir un spectacle on te le rappelle. Et quand je dis oublier, je ne veux pas dire m'oublier mais oublier cette manière avec laquelle on te rappelle que tu es Arabe ». Alors la colère que provoque en elles leur ethnicisation agit comme un moteur et suscite chez elles une volonté d'agir.

« Ça provoque en moi beaucoup de colère mais cette colère elle se transforme en une volonté et une rage de me battre. C'est réellement ça. Et c'est un combat

à petite échelle. Je ne suis qu'un grain de sable mais je ne peux pas me permettre de me taire, la situation est bien trop grave, je ne peux pas me taire. » ('Abir)

Ce sentiment de devoir agir contre l'ethnisation et la stigmatisation de leur groupe habite de nombreuses Canadiennes d'origine arabe quelles que soient leurs orientations politiques et idéologiques, quel que soit leur milieu social et culturel. C'est le constat qu'a fait Salma sur le terrain à travers son engagement socio-communautaire. Pour elle, s'il est une chose sur laquelle les Canadiennes d'origine arabe, de toutes origines sociales et tous milieux politiques confondus, s'entendent c'est bien la perversité des représentations sociales par lesquelles elles sont caractérisées, éveillées qu'elles sont généralement aux réels enjeux internationaux contemporains en cause.

« Il y a le courant des musulmanes pratiquantes et le courant des musulmanes laïques, c'est les deux courants. Mais ce qui est commun aux deux, c'est une volonté réelle de changement et ça c'est très important. Et pour moi c'est très important même s'il y a cette diversité au sein des communautés, c'est important parce qu'au-delà des divergences idéologiques elles veulent toutes changer l'image des musulmans et l'image de l'islam. Même les femmes qui sont critiques de l'islam, elles deviennent frustrées par cette image et elles veulent la changer. C'est important parce que ça pousse les unes et les autres à agir et je trouve que c'est très sain. » (Salma)

Le devoir d'agir provoque un sentiment provoqué surtout par une agression qui atteint leur identité d'Arabe, de musulmane, de Maghrébine, de Moyen-Orientale, de Palestinienne, d'Algérienne, etc. Il est une réaction aux discours de diabolisation des « musulmans », cette désignation floue qui permet le plus souvent, sous le couvert d'une critique de la religion, d'exprimer son hostilité à l'encontre de tous les musulmans et par laquelle se sentent visées même des femmes de tendance séculière et progressiste qui sentent leur groupe d'appartenance agressé dans la dimension musulmane de son identité. Quelles qu'elles soient, elles voient dans les discours anti-arabes et anti-musulmans, qui enflent de façon inquiétante depuis quelques années, un processus d'ethnisation des Arabes et des musulmans dans leur ensemble qui les érige en une « inquiétante altérité » par « nécessité intellectuelle » ou par « nécessité commerciale ».

Agir par devoir en tant que femme arabe dans une société occidentale représente un défi, précisent les répondantes. Un défi parce que c'est agir à contre-courant de la société.

« Maintenant c'est un défi d'être une femme arabe. Avant j'étais toujours fière, moi je suis une arabe nationaliste, j'étais toujours fière d'être arabe, de défendre les Arabes, puis quand je suis arrivée ici, c'était toujours un défi de montrer le vrai visage des Arabes, que les Arabes c'est pas ce que l'on présente dans les médias ici, il nous faut toujours donner un modèle d'ouverture, de tolérance, de respect de tous, avant je pensais que j'avais presque réussi surtout dans mon entourage, emploi et tout, mais après le 11 septembre ça a tout changé, y avait beaucoup de préjugés, y avait beaucoup de critiques, là maintenant c'est comme il me faut faire encore plus d'efforts que je faisais avant. C'est comme chaque fois il faut reprendre, recommencer [...] Oui, parce que moi je pensais après toutes ces années-là que ça va diminuer de devoir toujours défendre les Arabes, mais après le 11 septembre, chacun avait le droit de dire ce qu'il veut sur les Arabes, même de ne plus cacher ce qu'on pense. Alors toi tu dois faire encore plus d'efforts pour expliquer. » (Dounia)

Ce devoir d'agir pèse parfois lourd sur ces femmes qui se disent fatiguées de devoir corriger la perception qu'ont des Arabes chez plusieurs de leurs concitoyens. Ce qui cause à ces femmes le plus de lassitude, c'est le fait d'avoir à se justifier et à s'expliquer face aux idées préconçues sur leur groupe. C'est une position qu'elles trouvent inconfortable. Cependant elles sentent le devoir de « remettre les pendules à l'heure » et de « rectifier le tir » comme elles disent. Soucieuses de bousculer les préjugés et les stéréotypes nourris à leur endroit, elles continuent de réagir malgré une sensation d'épuisement moral et de découragement qui les envahit parfois face à la charge de la tâche qui leur incombe.

« Ça me choque, ça me choque beaucoup car la réalité est faussée. Ça me met en colère et je prends la défense de ma communauté. J'essaie d'informer la personne et de donner une idée plus juste de la réalité. On se trouve dans une position où l'on doit constamment se défendre de cette image. C'est fatigant quand tu dois tout le temps replacer la personne. Mais il faut le faire parce que si tu ne dis rien, ça peut laisser croire que tu es d'accord et ça renforce davantage l'image. » ('Alissa)

Plusieurs des informatrices ressentent ce devoir d'intervention comme une contrainte et vivent cette situation comme un lourd fardeau. Elles indiquent que cela les place dans une position défensive et que cette attitude est perçue parfois, par leurs interlocuteurs, comme de l'agressivité chez elles. Elles expliquent que c'est la colère et la rage et, davantage, le sentiment de ne pas se sentir écoutées et comprises qui les mettent parfois sur la défensive. Or, cette attitude perçue comme de l'agressivité ne fait que renforcer l'idée déjà admise que les femmes arabes ont des réactions émotives, car elles ignorent le raisonnement et la maîtrise de soi, ce qui ne peut que leur être préjudiciable dans une société qui valorise le

contrôle de soi. Elles sont conscientes de ce jugement. Plusieurs d'entre elles se le sont faire dire. Mais elles soutiennent que dans de telles circonstances le seul mode d'expression qu'il leur est possible d'adopter est celui de la défense. Parfois, elles l'adoptent aussi comme l'a fait Oumnia, après s'être rendu compte de l'échec d'autres modes de communication. Quand elles procèdent sur le mode de la défensive, parce qu'elles se sentent agressées, elles peuvent devenir virulentes.

« Au début je parlais doucement, j'essayais d'expliquer, d'expliquer qu'il ne faut pas prendre tout ce que les médias disent pour de l'argent comptant. Mais à la longue t'en peux plus, écoute on va pas passer notre vie à expliquer et toujours à expliquer. On n'est pas venu ici pour ça non, non, je regrette [...] Alors maintenant tu sais moi je ne réponds plus du tac au tac mais du tac au tac tac. Et vlan, prends en pour ton ignorance parce que tu vois quand tu commences à leur expliquer tranquillement, ils pensent que tu cherches à te justifier. Alors c'est plus la peine. » (Oumnia)

Lorsqu'elles n'interviennent pas sur ce mode-là et qu'elles cherchent à répondre à des discours qu'elles jugent préjudiciables à leur endroit, elles se font répondre sur un ton paternaliste et condescendant qu'on comprend bien qu'elles soient blessées mais qu'en fait ce sentiment est fort exagéré chez elles. Elles font alors face à deux sortes de réponse. L'une consiste en un déni quant à leur ethnicisation et stigmatisation lorsqu'elles se font dire que si celles-ci ont cours aux États-Unis ou en Europe, il ne saurait en être de même dans une société qui connaît une longue tradition de tolérance et d'ouverture à l'autre. Et qu'en fait, ce sentiment n'existe que dans leur perception. Dans l'autre, il leur est rétorqué que leur attitude en est une de déni d'une évidence qu'elles refusent d'accepter, celle que les femmes arabes sont effectivement soumises et aliénées et qu'elles ne sont, elles, qu'une exception. De même leur réaction à la catégorisation des femmes arabes est perçue bien souvent comme une attitude agressive et radicale. Agressives et politiquement radicales, voilà deux qualificatifs par lesquels elles se voient souvent étiquetées, notamment dans les milieux académiques, le plus souvent par des femmes. En effet, lorsque des Canadiennes d'origine arabe assistent à des événements académiques où des conférenciers et conférencières présentent des communications sur les femmes arabes ou musulmanes, elles s'y rendent pour écouter ce qu'ils vont dire sur elles. Et lorsqu'elles interviennent pour donner leur point de vue, leurs interventions sont perçues comme un moyen de se vider le

cœur ou de régler leurs comptes avec l'Occident. Leurs discours ne sont pas vus comme objectifs mais comme politiquement orientés et pamphlétaires.

« Mais pourquoi eux se donnent-ils le droit de parler de nous, d'écrire sur nous, de faire leur bla bla sur nous. Va faire un tour dans les librairies et tu verras chaque semaine combien il en sort de bouquins. Comme ça à gogo. Est-ce qu'on se permet d'écrire sur eux nous ? Mais eux ils le font parce qu'ils ont les moyens de le faire, parce qu'ils ont les fonds pour le faire. Va voir à l'université qui organise les conférences sur les Arabes. Et si toi tu décides d'écrire sur toi-même ou si tu les confrontes sur ce qu'ils racontent sur toi, ils n'acceptent pas ça, ils n'acceptent pas ça du tout. C'est comme s'ils savaient mieux que toi ce qui te concerne [...]. Alors quand tu les confrontes, ils vont te regarder d'un air hautain et ils vont te dire : « Tu viens là pour décharger ta frustration sur nous. » (Mouna)

Ou encore ce constat de Mayada Elsabbagh qui, suite à des discussions interpersonnelles et des interventions publiques, a réalisé la difficulté qu'il y a à casser un discours lorsque tu te trouves en position minorisée et investi d'une identité déshumanisée. Déshumanisée à force d'être bestialisée.

« C'est difficile très difficile de renverser le discours des gens surtout quand ils sont présentés comme des experts du monde arabe ou de la question palestinienne ou comme des spécialistes des femmes arabes ou de l'islam. Dès que tu essaies de discuter avec eux et de donner ton point de vue, premièrement, tu sens comme une résistance. Ils ne veulent pas te voir comme quelqu'un qui peut donner son point de vue aussi sur la question. Alors l'échange devient très passionné et ça donne : « Ok elle est frustrée, c'est une Arabe qui est frustrée et elle attaque » [...]

- Pourquoi est-ce qu'on te voit comme quelqu'un qui veut attaquer lorsque tu intervient ?

Mais d'abord parce qu'ils sont convaincus que ce qu'ils racontent c'est la vérité et si toi tu la contestes cette vérité alors tu es vue comme quelqu'un qui attaque la vérité [...]

Mais tu sais ça résume très bien la phrase de Rafaël Eytan quand il a dit : « les Palestiniens c'est comme des cancrelats enfermés dans un bocal ». Pour eux les Palestiniens mais pas seulement, tous les Arabes en général c'est des bêtes à deux pattes, c'est des crocodiles, c'est des scorpions, c'est des serpents alors ils savent juste attaquer... »

On trouve chez Colette Guillaumin (1981) des propos analogues sur la réception des interventions de minoritaires dans le monde des intellectuels. Dans « Remarques sur les

effets théoriques de la colère des opprimées », elle analyse la position singulière des minoritaires en ce qui concerne les productions intellectuelles. Leurs interventions dans le champ théorique bouleversent des perspectives, dans la subversion qu'ils introduisent. Leurs discours théoriques sont disqualifiés et présentés comme des produits politiques ou bien des pamphlets ou des plaisanteries ou bien encore des propos terroristes. Leur prise de parole est considérée comme « une réponse à une situation dont il est incompréhensible qu'ils ne s'accommodassent pas. » (19-23)

Les Canadiennes d'origine arabe sont fort conscientes du rapport de pouvoir dans lequel leur position en tant que groupe minorisé les place face au champ du savoir, position qui les ramène bien souvent à la réflexion de Gayatri Chakravorty Spivak (1985) « Can the Subaltern Speak ? » Reprenant Spivak, certaines indiquent que dans l'espace de production du savoir hégémonique, il ne s'agit pas de donner la parole aux subalternes, mais de travailler contre l'existence même de leur position de subalternes, non pas de leur donner une voix mais de créer un espace d'où elles pourraient s'exprimer sans que leurs discours ne soient catalogués de contre-théories aux discours dominant.

Les réponses recueillies, quant à la manière dont les interlocutrices réagissent face à leurs représentation et catégorisation dans les différents discours construits sur elles, laissent voir l'intensité de leurs réactions, et on peut comprendre facilement les blessures et les exaspérations qui les provoquent. Leur image collective est dévalorisée à cause de la stigmatisation sociale associée en général à la catégorie arabe, les femmes le savent et elles deviennent sensibles et critiques au moindre signe de différenciation raciale. Cependant, bien qu'elles se sentent affectées dans leur amour propre, il ne se produit pas chez elles, comme il a été déjà mentionné, une identité personnelle négative, même chez les plus jeunes d'entre elles. Et bien qu'elles soient source d'angoisse et de colère, les expériences de racisme et de discrimination qu'elles vivent ne les conduisent pas à l'intériorisation d'une image défavorisée ni d'elles-mêmes ni de leur groupe. Au contraire le processus d'ethnisation et de stigmatisation qui les vise semble renforcer davantage leur identité personnelle et collective. Je n'ai décelé à aucun moment au cours des entretiens ou durant les périodes d'observation ce que Malewska-Peyre (1989 : 125) qualifie « d'agressivité dirigée vers soi » du fait de l'identité blessée. Il peut leur arriver parfois dans certaines

situations, d'exprimer une réaction verbale dirigée vers des personnes dont les paroles ou les actes manifestent de l'hostilité envers elles. Mais le plus souvent lorsqu'elles réagissent à leur stigmatisation, c'est à travers des stratégies identitaires élaborées et forgées à même leurs expériences sociales.

6.2 Les différentes stratégies identitaires élaborées par les répondantes

Les femmes d'origine arabe de mon échantillon ne sont pas inhibées par le rapport de domination inhérent à l'identité négative qui leur est assignée, elles entretiennent au contraire à ce sujet une forme de lucidité critique. Ce sont précisément cette perspicacité et cette capacité critique qui les conduisent non seulement à remettre en question les discours ethnicisants mais à revendiquer le respect de leur dignité humaine selon des stratégies qui peuvent être individuelles ou collectives, spontanées ou concertées et en fonction des capacités et des ressources dont elles disposent. Elles réagissent spontanément en fonction, d'une part, des zones sensibles de confrontation interculturelle qui sont touchées selon l'expression de Margalit Cohen-Émerique (1984), et d'autre part, en fonction de leurs vis-à-vis pour redresser la situation et rééquilibrer le rapport de force. Comme le dit Oumnia : *« Il faut répliquer et vite parce que si tu prends sur toi et que tu te la fermes, tu te mets en position de faiblesse et là c'est cuit ils vont se dire : « Ben voilà c'est bien ce qu'on pensait, elles n'ont aucune personnalité, les femmes arabes ». »* (Oumnia)

Diverses stratégies se dessinent à la lecture des témoignages, qui varient en fonction des espaces où elles se trouvent, des possibilités qui s'offrent à elles et des difficultés et contraintes qu'elles affrontent. En reprenant de manière systématique les réponses des participantes à l'enquête, je propose une typologie des différentes stratégies individuelles et collectives qu'elles élaborent pour gérer les contraintes sociales liées aux représentations et catégorisations sociales par lesquelles elles se sentent caractérisées. Les limites de ce travail ne me permettant pas d'exposer toutes les stratégies développées par les interlocutrices, une sélection s'est imposée.

6.2.1 Les stratégies individuelles

La défense de leur identité est une pratique vivante chez ces femmes qui sont amenées à faire un travail informel d'éducation, de démystification et de sensibilisation au gré des occasions qui se présentent, des situations qui s'imposent et des ressources identitaires, culturelles et relationnelles sur lesquelles elles peuvent s'appuyer. Elles utilisent le plus souvent une stratégie d'affirmation identitaire qui consiste à ne pas perdre la face, à contester la légitimité de la représentation négative de soi renvoyée par l'autre et à agir sur la désinformation qu'elles relèvent chez les personnes qu'elles rencontrent dans leur quotidien. En effet, elles tentent de conserver l'estime d'elles-mêmes en faisant barrage à la stigmatisation, en rectifiant les perceptions qui leur sont renvoyées d'elles et de leur groupe et en donnant une information plus conforme à leur réalité. Mais lorsque la communication bloque et que l'Autre persiste dans le renvoi d'une image dévalorisante, elles peuvent adopter alors de nouvelles stratégies allant du "claquement de talon" en signe d'exaspération à un retour du stigmate par la production et le renvoi d'attributs identitaires tout aussi dégradants et englobants. Des différentes catégories de stratégies individuelles qui ressortent dans le corpus analysé, je propose les trois suivantes : la stratégie du contournement ou d'évitement du stigmate, la stratégie de l'image soignée et la stratégie d'action ou d'affirmation identitaire.

6.2.1.1 La stratégie du contournement ou d'évitement du stigmate

La désimplication de la stigmatisation est une stratégie employée par certaines femmes lorsqu'elles estiment avoir échoué dans leur tentative de contester la légitimité de la représentation dévalorisante d'elles-mêmes par l'autre et qu'elles sentent que le problème dépasse leur capacité d'intervention. Cette stratégie consiste à occulter le stigmatisateur et à minimiser, ignorer ou refouler les jugements dépréciateurs. Elle permet de contourner la stigmatisation par laquelle elles ne se disent pas concernées : « *Nous on sait qu'on n'est pas comme ça, si eux veulent continuer à nous voir comme ça, écoute c'est leur problème qu'ils continuent à nous voir comme ça* » ('Aliaa). La stratégie de la désimplication suppose de se référer à un autre système de valeurs opposé au système dominant, légitime aux yeux de l'individu et porteur d'une culture et d'une idéologie fortes (famille, groupe ou

communauté d'appartenance, etc.) (Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994 : 193). Certaines femmes, poussées à bout par la stigmatisation, vont pratiquer du repli identitaire par une prise de distance du groupe majoritaire et un refuge dans leur communauté. Cette distanciation est une stratégie qui permet, aux dires des répondantes, de leur éviter un épuisement moral, de restaurer leur intégrité psychique et de se ressourcer auprès de personnes ou de groupes qui les valorisent et auprès de qui le négatif devient positif, notamment après une expérience douloureuse de racisme ou de discrimination.

La désimplication est un processus qui consiste en un retrait volontaire partiel ou définitif des espaces occupés par des acteurs dominants et en l'érection d'une frontière symbolique autour de soi. Elle est associée à l'insertion des acteurs dans des groupes minoritaires culturels, politiques ou religieux et par conséquent à leur exclusion et leur marginalisation de la société majoritaire (idem : 197). Si cette stratégie de distanciation comporte pour les individus un risque de marginalisation de la société, elle a l'avantage de préserver leur dignité, leur estime et leur santé mentale. C'est ce qu'a fait Mouna, qui par dépit et après plusieurs expériences de dénigrement, de harcèlement moral, de violence verbale vécues dans le milieu universitaire, a préféré prendre ses distances par rapport aux personnes du groupe majoritaire pour se ne plus se lier d'amitié qu'avec des Maghrébins et quand l'occasion se présente avec d'autres Arabes.

« Moi je ne demandais plus de service à personne, je ne suis plus jamais allée voir personne, ça y est on m'a fait une piqûre de... c'est-à-dire que c'est comme si j'avais réussi à m'exclure. Je me suis mise à m'exclure moi-même, à m'auto-exclure. Avec toutes ces expériences, je n'ose plus demander à qui que ce soit, je ne veux plus, je n'ai plus envie. Même des fois l'envie me prend de prendre le téléphone ou d'envoyer un email à quelqu'un et je dis non, j'arrête, non ça va pas marcher. » (Mouna)

Aucune des participantes à l'étude n'a adopté une stratégie d'assimilation pour se fondre dans la société. Cette stratégie, qui peut aller parfois jusqu'au renoncement à son identité, au changement de ses nom et prénom, au déni de ses origines et valeurs (Malewska-Peyre, 1989 : 126) n'a été pratiquée par aucune des répondantes qui se disent plutôt attachées à leur identité et ne veulent pas y renoncer comme on peut le lire dans cet extrait :

« Mais de là à renoncer à mon identité d'origine, non c'est trop me demander [...] je ne peux pas la rejeter et d'ailleurs il y a un dicton chez nous qui dit que

celui qui renie ses racines n'a pas de racines et il n'en trouvera jamais (rires) yak taï goulouha bi al 'arabia ili taï nkour asslou ma 'andou assel (N'est-ce pas qu'on le dit en arabe que celui qui renie ses origines n'a pas d'origines). Alors, moi, ma nkourch assli (je ne renie pas mes origines). Je suis une Arabe et je reste une Arabe pour toujours. » (Mouna)

Il arrive cependant qu'à certains moments et dans des lieux précis, que des personnes soient amenées à prendre la décision de ne pas révéler leurs origines ou à effectuer des modifications sur leur identité pour surmonter un obstacle, mettre en défaut un acte discriminatoire, se sortir d'affaire ou avoir la paix. Il s'agit alors d'une stratégie d'assimilation instrumentale qui consiste non pas à renoncer à son identité mais à soigneusement éviter de la mettre de l'avant face à certains individus ou groupes. Lorsque la guerre de juin 1967 a éclaté, Noor qui était petite fille à l'époque, a dû taire ses origines égyptiennes pour ne pas s'attirer les foudres de ses camarades à l'école anglophone où elle allait et que fréquentaient aussi de nombreux enfants juifs².

« J'avais trop peur de dire que je venais d'Égypte durant la guerre [...] Même ma mère ne voulait pas le dire dans le collège où elle enseignait. On avait vraiment peur [...] À cette époque on n'était pas outillés comme maintenant. On se sentait pas assez forts, on n'était pas aussi bien armés qu'aujourd'hui face aux sionistes. » (Noor)

Une autre stratégie de l'assimilation instrumentale observée, par quelques répondantes dans leur entourage, consiste à changer de patronyme sur son curriculum vitae pour échapper à la discrimination en raison de son origine révélée par la consonance ou l'étrangeté du nom. Là encore contrairement à des personnes ou familles d'origine arabe qui dans le passé changeaient définitivement de nom, les individus qui ont eu à recourir à cette stratégie, ne le font, comme elles l'expliquent, que dans le cas de la recherche d'un emploi. Ceux-ci ne se font donc pas violence puisqu'elles ne nient pas leur identité ni ne cherchent à s'assimiler à la culture d'accueil. Si elles cherchent l'indistinction par l'effacement de la visibilité de leur origine en délestant leur nom ou prénom de consonances trop marquées, c'est dans un but purement instrumental, celui de contourner les préjugés liés au délit de nom. En revanche, après les événements du 11 septembre et leur impact sur les communautés arabes et musulmanes, quelques hommes et jeunes garçons portant le prénom d'Oussama ou de Jihad ont, mentionnent-elles, fait appel au bureau de l'État civil pour

changer leur prénom « *j'ai un ami qui s'appelle Jihad. Il était écœuré. Il était vraiment écœuré alors il a changé son nom. Maintenant il se fait appeler Jim.* » (Neïla)

L'augmentation de la population d'origine arabe et musulmane dans la société québécoise, les mouvements identitaires de revendication politique et culturelle nés dans les années 1980 en réaction à la stigmatisation par certains discours et actes politiques ont permis aux membres de ces communautés de s'attacher plus fermement à leur identité, de mieux la vivre même si elle est fortement agressée et de prendre des moyens pour la défendre. La suite des expériences de Noor comme on le verra plus loin montre bien cette évolution.

Dans le milieu anglophone où elle travaille, Oumnia a adopté un autre type de stratégie, celui d'éviter toute discussion se rapportant à sa vie privée ou relative aux mondes arabe ou musulman et celui de se tenir le plus possible à l'écart de ses collègues. Ainsi, alors qu'elle suit régulièrement l'actualité internationale, elle s'abstient de la commenter avec ses collègues préférant le faire avec son conjoint ou avec des compatriotes. Hormis des échanges de politesse, elle ne cherche pas à faire la conversation avec ses collègues et fait même le choix de déjeuner seule pour ne pas avoir à discuter avec elles de sujets pouvant dégénérer en sources de friction. Elle ne cache pas son origine nationale, en revanche, elle se tait sur la précarité de ses conditions matérielles.

« Je ne renie pas mon identité, ça jamais mais je reste discrète, les gens n'ont pas besoin de savoir comment je vis ma vie » « Tu as passé une belle fin de semaine? » « Oui très bien », alors que je n'ai pas bougé de la maison, je n'ai pas leurs moyens moi pour aller faire du ski, [...]. Je fais tout pour me faire respecter, pour garder la tête haute. Les gens, moins ils en savent sur toi et mieux c'est car de toutes les façons, ils n'auront pas de compassion pour toi et ils ne vont pas changer ta vie, alors je ne leur donne pas l'occasion de me montrer moins qu'eux pour ne pas qu'ils me dévalorisent [...]. J'ai eu un beau passé, j'ai eu un beau vécu, j'ai vécu dans le beau et dans le grand et ben maintenant c'est comme ça, il n'y pas de comparaison à faire avec ma vie au Maroc. » (Oumnia)

Il faut préciser qu'à l'instar de beaucoup d'autres immigrants d'origine arabe, Oumnia a vu son niveau de vie baisser en période post-migratoire et depuis dix ans qu'elle est établie à Montréal, sa situation s'est à peine améliorée même si depuis les deux dernières années elle occupe un poste permanent de secrétaire. Son conjoint ne travaille pas. Elle est consciente que son statut d'immigrante et ses origines la placent en position de minoritaire que vient

aggraver une condition matérielle difficile. Minorisée en raison de son statut d'« ethnique » et en raison de son statut économique, Oumnia se trouve dans ce cas au croisement d'une stigmatisation raciale et de classe, d'une différenciation combinée. Parce que se sachant en situation de moindre pouvoir, elle adopte une stratégie de la discrétion et de la réduction de l'espace d'interaction afin de ne pas donner à l'autre, l'occasion d'avoir prise sur elle. C'est suite à quelques échanges heurtants qu'elle a eus avec des collègues qu'elle a opté pour cette attitude de limiter le plus possible le contact avec ses collègues. Parmi différentes expériences racontées, celle-ci : un jour, alors qu'elle déjeunait avec ses collègues, l'une d'elles lui a demandé comment elle faisait pour avoir de si jolies mains alors qu'il est connu que les femmes arabes passent *tout* leur temps à faire la cuisine et le ménage. Contredisant cet a-priori, Oumnia a répondu que ce n'était pas vrai que les femmes arabes passaient *tout* leur temps à faire à manger et à passer le chiffon mais qu'elles étudiaient, travaillaient et faisaient toutes sortes d'activités, la preuve étant qu'elle-même se trouvait au moment présent au travail avec ses collègues et non pas dans sa cuisine. « *Oui mais tu comprends ce qu'on veut dire....* » lui a-t-il été répondu par ses collègues. Oumnia s'est trouvé face à un camp convaincu de la position d'aliénation des femmes arabes et la discussion a mal tourné. Elle a alors pris la décision de marquer une frontière symbolique entre elle et ses collègues et de ne leur répondre ou de ne s'adresser à elles que pour des échanges formels de courtoisie. Depuis, elle mange seule dans son bureau ou quand il fait beau, dans le parc de l'institution où elle travaille.

Une nouvelle expérience vécue par Oumnia à la suite de celle que je viens de donner en exemple, manifeste une stratégie de réplique puis de retrait à nouveau. Le jour de l'attentat contre le World Trade Center et le Pentagone, une de ses supérieures hiérarchiques, Canadienne anglophone d'origine juive, lui a lancé une remarque fort désobligeante à propos de l'image surmédiatisée montrant des enfants palestiniens se réjouissant de la tragédie. Or, cette dame qui croyait Oumnia réservée et effacée, a été surprise de la prompte réaction de celle-ci qui, choquée par cette attaque a vivement répliqué. « *Alors là, je te l'ai remise à sa place vite fait. Elle n'en revenait pas. Elle ne m'a jamais plus cherché sur ce terrain [...]. J'avais les boules, je sentais le feu me sortir des yeux, des oreilles. Je brûlais à l'intérieur. Je brûlais mais je ne voulais pas lui montrer qu'elle m'avait atteint et je me suis retenue pour ne pas chialer devant elle et les autres.* »

On voit dans ce cas, l'élaboration d'une stratégie complexe : d'une part, Oumnia réduit l'espace de contact pour assurer sa paix intérieure et d'autre part, elle réplique et affronte le problème pour préserver sa dignité. (Malewska-Peyre, 1989 : 124)

La stratégie de l'évitement ponctuel consiste à pratiquer l'invisibilité pour éviter le contact. Elle permet aux femmes qui l'utilisent d'avoir un répit à des moments où elles ne se sentent pas d'humeur à négocier leur identité ou lorsqu'elles veulent tout simplement passer incognito. Elles ne révèlent alors pas leurs vraies origines et laissent leur vis-à-vis croire qu'elles viennent d'un ailleurs quelconque. Cette stratégie occasionnelle est déployée non pas pour se délier des appartenances mais pour déjouer les identifications. Elles se servent de la méprise des gens sur leur identité pour éviter une fouille ou un interrogatoire douaniers, passer une entrevue d'embauche, ne pas avoir à engager la conversation avec une personne avec laquelle elles n'ont pas envie de le faire, gagner du temps quand elles sont pressées, etc. Parfois pour s'amuser. Parce qu'elles aiment s'amuser de cette méprise quand l'occasion s'y prête et qu'elles sont d'humeur à le faire.

« Mais moi avec ma tête je passe. Vraiment je passe. Ma tête et ma façon de parler, je n'ai pas d'accent. On me prend pour une française. Quand j'ai envie de démentir, je démens sinon je dis oui. L'autre jour à la Guardia je râlais parce que maintenant ils ont un nouveau système de sécurité où pour passer les appareils électroniques tu dois te déchausser et mettre tes chaussures dans le bac qui passe aux rayons X. Et je faisais remarquer à voix haute que la prochaine fois on va nous demander de faire un strip complet, une séance d'effeuillage pour pouvoir passer par le portage électronique. Parce que c'était inadmissible et qu'en fait ça servait à rien. Et donc finalement il y avait un douanier, il était sympa le type, un monsieur un peu âgé qui me dit : « Vous venez de la Méditerranée vous? » Et je dis en rigolant parce qu'avec mon accent français même quand je parle anglais, je dis en rigolant : « Si vous considérez que la France c'est la Méditerranée, oui ». Et je suis passée [...]. Ça dépend si j'ai envie d'engager une discussion. Ça dépend de mon humeur, ça dépend de la tête de la personne, non je joue. Je parle français sans accent ou plutôt avec un accent français particulier qui fait qu'au Canada on me respecte tout de suite quand je parle français, enfin au Québec. On a un rapport un petit peu ambigu par rapport au français au Québec, donc soit on me fait : "les maudits français", soit il y a un petit rapport d'admiration et un petit peu de respect comme ça. Donc ça me permet de jouer avec ça. » (Maryam)

Cette stratégie de laisser croire, elles s'en servent aussi avec des concitoyens d'origine arabe avec lesquelles elles n'ont pas envie de socialiser ou d'engager une conversation. Les

femmes qui font le choix de vivre en retrait de leur communauté peuvent s'en servir pour mieux isoler leur territoire. Celle-ci leur permet aussi d'ériger une frontière entre elles et des hommes d'origine arabe à qui elles ne veulent pas donner l'occasion de familiarités. Une sorte de hijab³ avec lequel elles se protègent pour éviter toute intrusion dans leur vie privée. Maryam qui est rebutée par la structuration de l'identité autour de l'affiliation confessionnelle au Moyen-Orient, se tait sur son appartenance religieuse et confessionnelle pour briser la frontière identitaire entre elle et d'autres Libanais ou d'autres Arabes ainsi que sur son origine nationale afin de préserver son intimité vis-à-vis quelques-uns de ses compatriotes.

« [...] Et je joue avec autant avec des Arabes que des non arabes. Il y a plein d'Arabes, à qui j'ai jamais dit que je m'appelais X parce que X on sait tout de suite que je suis chrétienne. J'utilise mon nom de baptême qui est Marie en l'arabisant et je dis Maryam parce que c'est extrêmement neutre. Mon nom de famille est extrêmement neutre donc ça passe très bien. Les gens ne savent pas si je prie dans une église ou dans une mosquée. Et ça m'intéresse pas parce que je ne prie ni dans l'une ni dans l'autre. Et donc on voit une série d'a priori et ça j'ai appris non pas à m'en défendre mais à m'en amuser et à m'en servir pour déstabiliser les gens. Ça m'amuse. J'aime bien provoquer. J'ai horreur des idées reçues.

Dans quelles circonstances est-ce que tu laisses planer ce doute avec des Arabes?

*Parfois quand un chauffeur de taxi libanais qui me demande : « d'où tu viens? » et que je n'ai pas envie d'engager une discussion avec lui, je le laisse croire que je suis française ou belge ou n'importe quoi. Ça dépend. »
(Maryam)*

6.2.1.2 La stratégie de l'image publique soignée

Les Canadiennes d'origine arabe savent leurs communautés scrutées à la loupe et susceptibles d'être critiquées au moindre faux pas commis par un de ses membres. Faute qui sera parfois grossie ou présentée de manière à la faire endosser à tout le groupe. Elles se disent irritées par les comportements critiquables de certains Arabes, qui immanquablement rejaillissent sur l'ensemble des personnes. D'où le souci d'une attitude impeccable et exemplaire qu'elles souhaitent voir adopter par les membres de leurs groupes dans les moindres gestes de la vie quotidienne. Pour éviter de se faire remarquer plus qu'on ne l'est déjà, soulignent-elles. Pour ne pas donner à l'Autre l'occasion d'être conforté dans sa

vision des Arabes et/ou des musulmans, mais au contraire pour la faire voler en éclats par un comportement, un travail ou une réalisation digne d'estime.

« Je pars du principe que si je suis capable d'expliquer, de sécuriser et de réconforter les gens autour de moi. Si je suis capable de mettre la personne qui est en face de moi à l'aise, qu'elle arrive à me voir au-delà de ce que je porte (voile), alors c'est mission accomplie. Et c'est ce que je fais tout le temps. Je me dis souvent c'est mon jihad à moi, c'est ma façon de faire le jihad. Je suis porteuse d'un message juste par la façon dont je m'habille. Tout ce que je dis, tout ce que je fais est attribuable à ce que je suis, à mon identité. Lorsque je fais quelque chose de mal par exemple si je jette un papier dans la rue c'est donc très grave. Je vois des musulmans des fois qui jettent des papiers dans la rue. Et ça me met tellement mal à l'aise. Et donc j'ai une double responsabilité par rapport à ça. Je sens cette responsabilité-là en double vous comprenez en tant que citoyenne canadienne et en tant que musulmane [...]. Je dis toujours que le plus gros problème de la communauté musulmane est un problème de relations publiques et de la façon dont on se montre, dont on se présente, comment on parle en public, qui nous représente. Ceux qui nous représentent se doivent d'être plus qu'à la hauteur, d'être plus qu'exemplaires. Malheureusement ce n'est pas toujours le cas. » (Salma)

L'attitude de Salma, qui doit être interprétée comme une volonté de se rapprocher de l'Autre, de se le concilier, montre le souci qu'ont nombre d'Arabes ou de musulmans de présenter d'eux une image favorable. Pour cette interlocutrice, dont le sentiment d'appartenance à l'islam s'affirme davantage que celui à l'arabité, « Être un bon musulman, c'est être un bon citoyen, c'est témoigner d'un esprit civique ». Et manquer de civisme lorsque l'on est musulman, c'est d'une part, faillir à l'éthique de l'islam et d'autre part, manquer de respect envers ses coreligionnaires sur qui déteint le manque de civisme de tout musulman. Le sens que donne Salma à la notion de jihad ici diffère de celui que lui donnent les groupes islamistes radicaux et qui est repris par les médias de masse. Il s'agit ici du combat que se livre le/la musulman(e) contre ses faiblesses, ses manquements, ses passions et ses appétits mais aussi des actions qu'il/elle pose pour vivre en convivialité avec son entourage.

Dans cet extrait, Salma a soulevé un premier point important : tenter de neutraliser ou d'apaiser chez l'autre la peur qu'il a des Arabes ou des musulmans en le sécurisant. Cette peur que les femmes d'origine arabe, et davantage celles qui portent un voile ou une keffieh décèlent dans les regards qu'elles croisent comme l'ont révélé plus haut Sofia et Neïla.

Cette peur qui est, comme le soutient Albert Memmi, suscitée par la différence dont elles sont porteuses. La différence et l'inconnu font peur parce qu'ils sont trouble et négation de l'ordre établi (1994 :13). Les femmes qui saisissent les raisons de cette peur, cherchent à agir sur elle en essayant d'aller vers l'autre et de le rassurer en lui montrant que cette différence et cette étrangeté ne sont pas source de menace et de danger.

Et cette peur que les femmes remarquent dans le regard de certains de leurs concitoyens, cette peur que Haïfa a rencontrée sur plus d'un visage le jour des attentats contre le World Trade Center et le Pentagone même chez des personnes qu'elle connaissait et qu'elle fréquentait à l'université, elle leur fait peur à leur tour. Connue au sein de son université pour son engagement pour la cause palestinienne, Haïfa a senti ce jour-là que son activisme était tout à coup perçu comme du terrorisme. Elle a senti que la confiance qu'elle avait réussie à bâtir pendant de nombreuses années a été entamée. Elle nous dit comment elle a tenté de la rétablir.

« Je suis entrée à l'université et pouf, j'ai senti que ce n'était pas une atmosphère d'accueil, de calme. Personne ne te dit rien mais en même temps tout est dit. Et j'ai vu la peur. J'ai vu la peur chez les Arabes qui étaient cassés et j'ai vu la peur chez les Québécois et les Latinos qui étaient terrorisés. J'ai vu la peur dans leurs yeux et j'ai eu peur de cette peur, peur qu'on ait peur de moi. Je suis entrée dans une phase d'émotivité et mon premier instinct était : « Tu as peur de moi, tu n'as plus confiance en moi. Je suis maintenant dans la catégorie du danger, de la menace ». En tant que personne qui lutte pour une cause juste, je suis intrinsèquement liée dans mes entrailles à l'humanisme. Et là tout à coup pouf, je deviens l'anti-humaniste. Je sens qu'on me voit comme une femme qui appuie les talibans, comme l'antisémite, l'anti-occidental. Et ça a provoqué une terrible turbulence en moi. Mon deuxième instinct était : « Je dois les rassurer, je dois rétablir la confiance. Je suis une personne pleine de l'amour de mes parents, l'amour fort de mes parents alors je vais leur donner de cet amour. Je vais leur montrer combien je les aime, que je ne leur veux pas de mal, que nous ne leur voulons pas de mal, que tout ce que nous voulons nous, c'est de lutter pour nos droits en tant qu'humains [...]. » (Haïfa)

L'université que Haïfa considère être comme un deuxième chez elle et où, entre études et engagement militant, elle passe beaucoup de temps, lui a paru le jour du 11 septembre comme un espace qui a perdu sa valeur d'accueil. Un espace pour qui, elle la familière des lieux était devenue soudainement une étrangère, une « outsider ». Elle a ressenti le tracé d'une frontière au-delà de laquelle elle a été projetée dans le camp adverse, dans l'« anti-

soi ». Haïfa voit l'université comme étant définie par des frontières symboliques où les différences culturelles jouent un rôle important dans leur délimitation et dans la définition collective de l'identité. Mais selon elle, ces frontières offrent des points d'ouverture et de rencontre entre Soi et l'Autre. Toutefois en période de conflit intergroupes comme ce fut le cas durant les événements du 11 septembre, celles-ci peuvent se verrouiller et mettre de l'avant la culture de l'Autre comme cause essentielle du conflit. C'est ce qu'ont ressenti plusieurs citoyens d'origine arabe ce jour-là tout comme à d'autres moments de conflits internationaux qui se sont transformés en conflits interethniques d'où l'intérêt de tenir compte de la dimension globale dans les rapports intergroupes comme le suggèrent Juteau (1979 : 9) et Helly (2002).

Le second point important soulevé par Salma dans l'extrait cité plus haut est le préjugé qui veut que l'Arabe soit malpropre. Plus qu'à tout autre attribut ethnique, c'est à celui de « sale » que les Arabes sont le plus sensibles. Le signe « sale arabe » est dominant dans les discours occidentaux. Et tout geste d'incivilité est perçu comme étant plus grave lorsqu'il est posé par un Arabe ou un musulman du fait précisément de l'association qui est faite entre celui-ci et le qualificatif « sale ». On comprend dès lors, le malaise de Salma lorsqu'elle voit un (e) Arabe ou un musulman (e) jeter un papier par terre parce qu'elle est consciente de cette association et du renforcement d'un tel geste du stéréotype existant.

Ce mode de représentation de l'Arabe dans sa négativité, lui confère une dimension repoussante qui heurte le sens esthétique. Et c'est, selon plusieurs interlocutrices, ce que recherchent les médias qui présentent les Arabes le plus souvent dans des postures ou dans des gestes qui s'écartent de la bienséance. Elles ont noté que les journalistes, les reporters et les photographes guettent le moment propice où des personnes, qu'ils veulent saisir, se mettent le doigt dans le nez, se mouchent dans leur manche ou leur foulard ou encore se gratouillent le crâne. La diffusion récurrente de ce type d'images irrite ces femmes et la vue de telles scènes les blesse dans leur amour propre d'où le fait qu'elles ressentent un profond malaise lorsque certains individus de leur groupe manquent de civilité. Pour elles, ces personnes font preuve d'un grave déficit de conscience en ignorant que leurs comportements déteindront sur l'ensemble de la communauté. Et elles aiment à citer ce dicton arabe : « un seul poisson pourrit tout le panier ». Elles précisent que les

comportements inadéquats d'un individu, d'une famille ou d'un groupe d'individus entraînent la dévalorisation systématique de l'ensemble des Arabes ou des musulmans. Afin de refouler ou de briser le stéréotype qui veut que la culture arabe soit productrice de saleté et de laideur, des femmes tentent dans leur quotidienneté de rectifier les plans de perception qui sont attribués aux Arabes. Dans des espaces vécus de l'identité, elles développent des stratégies spontanées, créatives et ingénieuses adaptées à la configuration de la situation du moment où se jouent les rapports interethniques. Voici comment Amina et ses voisines ont essayé de réparer la « gaffe » commise par leurs voisins.

« Ici sur le palier, il y avait une autre famille libanaise, ils se sont achetés une maison et ils ont déménagé. Ils sont partis sans nettoyer l'appartement. L'appartement était dans un piètre état. Et quand la propriétaire de l'immeuble l'a vu, elle s'est emportée, elle criait dans le couloir. Elle a dit : « Vous les Libanais vous êtes sales ». Moi, Ghinwa, Yousra, Fedwa (les voisines libanaise, palestinienne, marocaine) nous lui avons dit : « non ce n'est pas vrai venez, entrez chez nous et regardez nos maisons [...]. Nous lui avons proposé moi, Ghinwa, Yousra et Fedwa de nettoyer l'appartement des voisins et on l'a nettoyé de fond en comble. On l'a fait briller cet appartement [...]. Quand nous sommes allés rendre visite aux anciens voisins pour leur présenter nos vœux pour l'acquisition de leur maison, nous leur avons fait boire leur honte, nous leur avons dit que ça ne se faisait pas de quitter une maison sans la nettoyer surtout lorsqu'on est arabe parce qu'après c'est tout le monde qui écope. » (Amina)

Amina et ses voisines de palier ont réussi à convaincre la propriétaire de l'immeuble d'entrer chez elles pour lui montrer chacune l'intérieur de sa maison. Elles l'ont invitée à rester un moment chez Amina et lui ont offert un café et des gâteaux. Elles ont conversé avec elle et selon Amina, elle était plus calme et souriante quand elle les a quittées. Cette dame ne voulait pas que celles-ci fassent le ménage dans l'appartement mais elles ont tant insisté qu'elle a fini par accepter. Ces femmes ont cherché par ce geste à agir sur la généralisation que cette dame faisait des Libanais. On l'invitant à voir l'intérieur propre et soigné de leurs appartements, elles ont cherché à bousculer chez elle sa perception des Libanais sales. On remarque ici que même les voisines palestinienne et marocaine se sont senties concernées par cette généralisation qui s'appliquait en fait dans ce cas aux seuls Libanais d'une part, parce qu'elles sont porteuses d'une identité arabe et se sentent donc concernées par ce qui touche les autres Arabes et d'autre part, parce qu'elles savent qu'en disant Libanais ou Marocains, on fait souvent référence aux Arabes.

Ahdaf et Rima ont eu à agir dans les situations suivantes où l'image qu'on a des parents arabes batteurs d'enfants pouvait être confortée par le comportement de deux mères non conscientes de celle-ci. Elles sont intervenues auprès de ces deux mères pour leur faire prendre conscience que leur comportement était inapproprié ici et leur dire de faire attention de ne pas attirer les regards sur elles. Alors qu'elle entrait dans un supermarché, Ahdaf est tombée sur une scène où une dame qui portait un voile grondait sa petite fille en criant. Les regards des clients, qui n'ont pas échappés à Ahdaf, convergeaient vers la mère et l'enfant. Celle-ci, gênée par cette situation, s'est dirigée vers la mère et lui a fait remarquer discrètement qu'elle se donnait en spectacle. Elle lui a fait remarquer que déjà par sa tenue, elle attirait les regards mais qu'en plus avec ses cris, elle s'exposait littéralement aux regards. Elle s'est approchée doucement et lui a dit : « Fais attention tout le monde te regarde. [...] Ce n'est pas nécessaire de crier sur la petite, il vaut mieux lui faire comprendre doucement. [...] Notre rôle est de travailler notre image, de présenter une image non attaquant ». Ahdaf est consciente de la puissance de l'image et tente d'en faire prendre conscience à ses enfants tout comme aux gens autour d'elle. « Hors de mon pays, je suis une ambassadrice, je me dis c'est par l'image que nous pourrions changer leurs perceptions [...]. Une fois encore j'ai vu un jeune qui draguait dans la rue, je l'ai pris par le bras, je lui ai parlé comme une mère, je lui ai dit : « ya habibi prend conscience de ce que tu fais, prend conscience pour toi mais pour nous tous » [...]. »

Rima était, quant à elle, dans la salle d'attente d'une clinique médicale où parmi d'autres patients, se trouvait une jeune femme libanaise et ses deux jeunes enfants. Tout comme Rima, la jeune dame porte le voile. À un moment donné, les enfants se sont amusés à jeter par terre les magazines qui étaient disposés sur une petite table ce qui a mis mal à l'aise la jeune maman. Malaise que Rima a très bien saisi. Pour réparer la « gaffe » la jeune maman s'est mise à réprimander les enfants et à leur donner des tapes sur la main faisant ainsi converger tous les regards vers eux. Ce fut au tour de Rima de se sentir mal à l'aise. Elle s'est alors adressée à elle en arabe, lui demandant d'arrêter. Pour cette jeune maman, le fait de réprimander ses enfants et de leur donner des tapes signifie qu'elle voulait montrer à l'assistance qu'elle agit en mère responsable qui reprend ses enfants lorsqu'ils font une bêtise. Attitude que Rima a très bien comprise. Mais loin d'avoir atténué la « gaffe » des deux petits, celle-ci a probablement renforcé chez les patients, comme l'a ressenti Rima, la

perception que l'on a souvent des parents arabes et/ou musulmans comme batteurs d'enfants. Et c'est ce qu'a expliqué Rima à la jeune maman plus tard, lorsque les coups d'œil furtifs des patients se sont faits moins insistants.

Enfin, un dernier exemple de la stratégie « soigner son image publique » déployée par les interlocutrices nous est donnée par Danièle, Tourya et Nabila. Les trois répondantes ont entrepris de discuter avec des femmes qu'elles connaissent et qui reçoivent les prestations du bien-être social pour les inciter à suivre une formation et à chercher un travail. Là encore, c'est le souci de l'image des Arabes ou des Libanais dans le cas de Danièle, qui les a amenées à faire prendre conscience à ces personnes qu'il n'était ni dans leur intérêt propre ni dans celui de leurs communautés de donner l'impression que les Arabes ne veulent pas travailler. Elles ont accompagné leurs connaissances dans des centres communautaires ou de femmes pour qu'elles suivent qu'un cours de français, qu'un cours de recyclage, qu'un atelier de recherche d'emploi. Bien qu'elles sachent qu'il n'est pas toujours facile pour cette catégorie de personnes de décrocher un emploi, elles cherchent quand même à les talonner afin qu'elles sortent de leur état d'assistée sociale et ne contribuent plus ainsi à nourrir l'image négative que l'on se fait dans la société des personnes qui ne travaillent pas.

« Je connais une Tunisienne. Elle s'est séparée de son mari, et bon la pauvre elle s'est retrouvée seule avec son gosse sans travail et tout. Le mari est retourné en Tunisie mais elle, elle voulait pas retourner [...]. Un jour je lui ai dit : « Mets le petit à la garderie et va suivre une formation. D'un côté, ça va te faire sortir de chez toi et te faire rencontrer des gens, d'un autre côté, ils vont voir que les femmes arabes cherchent à s'en sortir, qu'elles veulent foncer et tout. » [...] Écoutes comment veux-tu qu'ils nous considèrent s'ils voient que nous venons dans leur pays et que nous nous laissons entretenir par le gouvernement, ça marche pas ça [...]. » (Nabila)

Les deux ensembles de stratégies que l'on vient de voir sont adoptés par les femmes dans des situations inédites ou habituelles par la force de leur répétition et se construisent dans des interactions sujet/objet qui se définissent et s'autonomisent mutuellement. Chaque champ où elles sont mises en œuvre est à la fois, un rapport de forces entre dominants et dominées et un champ de lutte où les femmes en tant qu'agentes sociales, tentent de transformer ce rapport. Leurs stratégies s'inscrivent dans une volonté de changement mais aussi dans une attitude d'adaptation au contexte. (Bourdieu : 1994)

6.2.1.3 La stratégie d'action ou d'affirmation identitaire

Une troisième forme de stratégie mise en œuvre par les femmes arabes est celle de l'affirmation identitaire. Bien qu'elle soit individuelle, cette stratégie, contrairement aux deux précédentes, n'est pas une réplique spontanée à une identité imposée au cours d'une interaction ou dans une situation inédite. Ce sont des actions planifiées et posées de façon volontaire dans le cadre d'un travail, d'une activité d'études ou dans tout autre espace. Elles sont pensées et organisées dans le but précisément d'agir sur la construction de leur identité.

L'éducation, l'information, la sensibilisation, l'animation et l'art sont autant d'outils que choisissent plusieurs femmes pour enrayer les préjugés à l'encontre des Arabes et des musulmans. Elles se réapproprient la définition de leur identité à partir de leur subjectivité et procèdent à une redéfinition de celle-ci en la présentant dans différents espaces sociaux pour agir sur les structures mentales afin d'amener les groupes d'individus avec lesquels elles entrent en contact, à revoir les représentations qu'ils ont des Arabes et des musulmans. Ce faisant, elles œuvrent à une affirmation de leur identité et à une réhabilitation de leur dignité.

C'est au moyen de l'écriture que Yasamin, romancière, dramaturge, journaliste et poétesse tente de briser les stéréotypes à l'encontre des Arabes. Elle anime aussi des émissions littéraires et culturelles et, depuis quelques années, elle lit des contes à des jeunes des établissements primaires et secondaires. Suite à une séparation douloureuse avec un conjoint d'origine européenne établi à Montréal, elle a été ostracisée par l'entourage familial et amical du couple. Elle est redevenue l'Autre, l'étrangère, l'Arabe que quelques-unes des femmes de cet entourage, ne comprenant pas ce qu'un si beau parti faisait avec une Arabe, l'accusaient d'avoir subjugué son conjoint grâce au charme et à l'envoûtement dont les femmes arabes ont le secret. Lors du procès qui a suivi leur séparation, son conjoint a utilisé la carte de l'origine ethnique et religieuse alors que Yasamin, pendant leurs nombreuses années d'union, n'avait marqué qu'un rapport distant aussi bien à l'égard de la religion islamique, de la culture arabo-amazighe que de l'Algérie, son pays d'origine : un « déracinement de soi », comme elle l'a répétée à quelques reprises dans l'entretien. Et tout le « clan » comme elle l'a nommé lui a fait subir dénigrement et stigmatisation en la

renvoyant à ses origines « barbares ». Parce qu'elle s'est sentie rejetée et refoulée en tant qu'Arabe et musulmane de ce milieu familial et amical qu'elle croyait sien, cette part enfouie de son identité a refait surface avec violence. Pendant de nombreuses années, Yasamin est retournée jusqu'aux sources de son patrimoine historique, culturel et civilisationnel dévorant des tonnes de textes, voyageant à travers des pays arabes, africains et asiatiques à la recherche de la moindre trace de cet héritage. C'est ce patrimoine qu'elle tente depuis de transmettre à ces concitoyens par l'écriture, la voix et le corps. Depuis les trois dernières années c'est à un public de jeunes qu'elle se consacre pour démonter la vision qui crée deux blocs antagoniques entre, d'une part, la civilisation gréco-romaine et judéo-chrétienne érigée en modèle universel et, d'autre part, la culture arabe, orientale et musulmane, présentée comme un système clos et radicalement opposé en montrant les valeurs humaines qui leur sont communes.

« J'essaie à travers la littérature, le théâtre et maintenant le conte d'amener les gens à dépasser ce que j'appelle le syndrome du thé au Sahara. C'est à dire cette façon de vouloir se voir soi-même comme prototype de ce qui est humain et donc tout ce qui ne correspond pas à soi est barbare [...] J'ai une théorie très simple. C'est qu'à partir du moment où la civilisation gréco-latine a construit un prototype humain qui est considéré comme le prototype idéal, tout ce qui ne correspond pas à ce prototype-là est infra-humain. Et ça c'est une erreur. Cette façon de voir par exemple les Arabes comme des êtres mystérieux, insaisissables, un peu archaïques, un peu ignorants mais surtout fanatiques et radicaux est désastreuse pour la communication entre les communautés. Et moi je veux rétablir cette communication en rendant aux Arabes leur humanité, tout bonnement leur humanité. » (Yasamin)

À l'instar de Zoubida, Maryam, Maïmouna, Ahdaf, Haïfa, Souha, Manal et Jihane, Yasamin connaît la posture discursive qui disqualifie toute civilisation non occidentale considérant son histoire et sa culture comme les seules valeurs de référence et qui par conséquent, dénie toute possibilité d'évolution et d'émancipation aux autres cultures et civilisations. C'est à partir de la connaissance qu'elles ont de cette pensée occidentale dominée par une vision ethnocentrique du monde, qu'elles agissent pour la déconstruire en faisant appel aux sciences humaines, au droit, à la littérature et aux arts.

Vers la fin de l'adolescence, Noor a cessé de faire silence sur ses origines. Elle est impliquée depuis plus de vingt ans dans différents groupes arabes, participe à des débats publics et entreprend, au sein de la communauté anglophone de Montréal dans laquelle elle

est insérée, d'inverser le stigmate attaché à l'identité arabe. Aujourd'hui professeure de langues en milieu communautaire, elle utilise cet espace pour faire de l'éducation et de la sensibilisation contre les stéréotypes sur les Arabes. Elle organise également, de temps à autre, chez elle des soirées où elle invite des amis et des connaissances à venir voir un documentaire traitant d'une question relative au monde arabe ou aux communautés arabes en diaspora et à en débattre. Elle suggère également à des personnes de son entourage d'aller voir des films ou des spectacles présentés lors d'événements organisés par des associations arabes. À la fin de la projection ou d'une conférence, elle invite ces personnes à aller prendre un pot pour en discuter.

Dans le cours qu'elle dispense en droit, à titre de chargée de cours, Mouna rappelle aux étudiants l'apport des Arabes et des musulmans dans la pensée philosophique et juridique du Moyen-âge et le rôle que les scientifiques arabes et musulmans ont joué dans l'enrichissement de la civilisation grecque et sa transmission à la civilisation romaine.

« Je leur indique que la séparation de la raison et de la foi c'est une idée d'Ibn Rochd (Averroès), que c'est lui qui a soutenu que la philosophie et la religion sont complémentaires mais qu'elles doivent être maintenues chacune dans sa sphère. Je leur dis que cette idée a été reprise par les premiers jurisconsultes de la renaissance dont St Thomas d'Aquin qui s'est inspiré des thèses d'Ibn Rochd [...] Certains étudiants pensent que je leur raconte des salades. Ils se regardent entre eux et ils échangent des sourires. Mais un jour l'un d'eux a vérifié l'information et au cours d'après, il m'a dit : « Ah ! c'est vrai Mme X vous aviez raison ». Je me suis dit : « Bon, si j'ai réussi à susciter l'intérêt ne serait-ce que chez un, c'est déjà pas mal » [...] » (Mouna)

Plusieurs informatrices ont évoqué la construction des catégories idéologiques et politiques « judéo-chrétienne »/« musulmane » et « gréco-romaine » et « arabo-musulmane » et leur mise en opposition à travers l'histoire depuis l'avènement de l'Islam. Opposition accentuée ces dernières années par le courant néo-orientaliste et son paradigme du « choc des civilisations ». Et quand elles en ont l'occasion, elles ne manquent pas de rappeler à leurs interlocuteurs l'interaction et l'interpénétration des cultures et des civilisations entre elles grâce aux échanges qui se sont répétés dans l'histoire de l'humanité et qui sont la preuve qu'il y a place pour le dialogue. Par ce rappel, elles tentent de démentir cette dichotomie qui semble sans appel et sur la vision qui place les civilisations arabo-musulmane et occidentale aux antipodes l'une de l'autre et les fixe dans deux entités identitaires qui

semblent inconciliables. Refusant cette dichotomisation et la hiérarchisation qui infériorise leurs cultures et civilisation d'origine, les Canadiennes d'origine arabe tentent d'agir sur la distance qui sépare l'autre de Soi et par là, sur la frontière symbolique entre le groupe majoritaire et elles.

Lorsqu'elle emmène sa fille à une bibliothèque municipale, Neïla vérifie quant à elle le contenu des bandes dessinées avant de laisser celle-ci les lire. Pendant que 'Alissa est installée confortablement à lire, Neïla passe en revue des bandes dessinées et des livres pour enfants dont l'histoire se déroule dans des pays arabes, africains ou musulmans. Voici ce qu'elle raconte sur ces visites à la bibliothèque.

« Je regarde les livres, je les passe un à un. Puis là tu vois dans les bandes dessinées, surtout quand ça se passe en Égypte, c'est tout le temps la même chose. Les archéologues occidentaux, ils découvrent, ils ont la connaissance mais les Arabes eux, c'est les pilliers, ceux qui pillent les richesses pharaoniques, qui ne donnent aucune valeur à l'héritage, à l'antiquité. Ils ont l'air louches dans les bandes dessinées les Arabes, ils paraissent louches comme pour dire qu'on ne peut jamais leur faire confiance. [...] J'amène ces livres au comptoir puis je leur dis : « Vous devriez enlever ces livres-là de la bibliothèque, c'est pas des livres à faire lire aux enfants, ça leur remplit la tête de préjugés et de choses salissantes sur les autres peuples. Je leur dis : « Vous devriez checker avant de commander vos livres » [...]. » (Neïla)

Neïla a appris à sa fille à repérer dans les livres les préjugés contre les Arabes mais aussi contre d'autres groupes stigmatisés. Lorsque celle-ci en découvre, elle les montre à sa maman. 'Alissa est comme je l'ai remarqué en discutant avec elle, une analyste du discours en herbe.

Ahdaf a, pour sa part, décidé de faire son mémoire de maîtrise en travail social sur les « crimes d'honneur » après avoir remarqué l'intérêt porté à ce phénomène social et la manière dont il est traité par les médias et par certains professeurs d'université. Impliquée dans un groupe de lutte contre ce crime lorsqu'elle vivait en Jordanie, elle se dit préoccupée par la manière dont ce phénomène est expliqué ici et aux États-Unis et surtout par l'utilisation que l'on en fait pour accuser tous les Arabes d'avoir des pratiques culturelles barbares et archaïques. Elle a fait le choix de prendre ce problème pour objet de recherche afin de le placer dans son contexte social et de l'expliquer dans toute sa complexité sociale.

Certes, souligne Ahdaf, il faut fronder le tabou du crime contre les femmes pour l'honneur bafoué de la famille et dénoncer cette pratique patriarcale qui coûte la vie à des milliers de femmes au Moyen-Orient, au Pakistan et en Turquie. Mais la manière dont les médias s'en emparent et dont les internautes en discutent confinent une fois de plus les Arabes dans un monde toujours dicté par les lois ancestrales et les traditions féodales. Ahdaf a fait une revue de la littérature qui traite de ce problème et a passé en revue plusieurs sites où des internautes s'expriment sur le sujet. Elle est indignée de voir la croyance qui se dégage de ces discours à savoir que cette pratique est courante dans tous les pays et toutes les régions arabes et qu'il n'y a aucune lutte de l'intérieur de la part de femmes ou de groupes voués à la défense des droits humains. L'idée qui ressort selon elle de ces discours, est que l'héritage culturel arabe est si lourd que les femmes n'ont d'autre choix que de plier le dos, plonger le regard vers le sol et raser les murs si elles ne veulent pas subir le sort réservé à celles qui ne se soumettent pas à la loi des hommes : être tuées pour laver l'honneur. C'est pour montrer la complexité de ce phénomène social, pour le présenter sous un angle autre que celui de la dynamique hommes violents/femmes victimes qu'Ahdaf a décidé d'en traiter dans son mémoire de maîtrise. Elle a aussi présenté des communications sur ce sujet dans le cadre d'activités universitaires et projette d'en parler dans le cadre de l'émission CKUT à radio Mc Gill animée depuis 1997 par Sama El Ibiari.

Informaticienne, Sama El Ibiari est une militante d'origine égyptienne engagée depuis de nombreuses années dans différentes associations arabes et musulmanes où elle s'active entre autres, à la déconstruction des stéréotypes à l'encontre de ces groupes. Son émission qui avait au départ pour nom *Cross-Roads* a été rebaptisée *Caravane* par Sama El Ibiari. Caravane évoque, m'a-elle expliqué (entretien en dehors de l'échantillon), un esprit communautaire où tout le monde est invité à embarquer mais aussi un long processus toujours en marche pour faire progresser ses idées, ses opinions et atteindre les objectifs fixés. Ses objectifs sont, non seulement de démystifier les constructions sociales stéréotypées des Arabes et des musulmans et de clarifier leur situation politique, mais aussi de présenter des communautés arabes et musulmanes concrètes et d'informer sur les activités sociales et culturelles et politiques qu'elles organisent, de donner un espace d'expression à des personnes dont les voix ne se font pas entendre dans les médias dominants, de démystifier les mythes liés à la religion musulmane et de montrer la diversité

qui existe au sein des mondes arabe et musulman. Son émission vise aussi à stimuler le dialogue entre musulmans et chrétiens. Cet espace d'expression qui a suscité l'enthousiasme des communautés arabes et musulmanes mais également celui de personnes issues d'autres communautés et désireuses d'écouter un média alternatif a gagné en popularité depuis les événements du 11 septembre. On y traite entre autres, de la loi C-36, des certificats de sélection, de la loi sur l'immigration mais aussi de la situation en Palestine, en Irak et en Afghanistan. Se voulant une émission avant-gardiste, Caravane ne craint pas d'aborder des sujets d'actualité délicats et chauds précise Mme El Ibiari. Elle y accorde une place particulière aux femmes. Caravane, qui connaît une très bonne cote d'écoute, diffuse tous les mercredis pendant une heure. Elle survit grâce aux subventions accordées par l'Université Mc Gill et aux dons venant par des membres des communautés arabes et musulmanes.

Comme d'autres étudiantes et chercheuses d'origine arabe, Haïfa conjugue cursus universitaire et militantisme. Des étudiantes et chercheuses d'origine arabe se servent en effet de leur parcours étudiant ou professionnel pour inscrire dans le champ académique des productions scientifiques, littéraires ou artistiques qui s'opposent aux discours de type orientaliste bien que leur portée soit encore limitée. Pour Haïfa l'espace universitaire est un lieu où doivent se mener des débats sur des questions de fond à partir de différents points de vue et selon différentes approches. Elle s'appuie entre autres sur les travaux d'Edward Saïd et de Michel Foucault et s'inspire d'Angela Davis lorsqu'elle dit qu'elle ne veut pas se définir uniquement comme une universitaire mais aussi comme une activiste. Elle ne se voit pas à partir du milieu académique dont elle fait partie mais voit plutôt celui-ci à la lumière de la dynamique politique du monde contemporain.

« Tous les travaux que je fais à l'université ça porte sur des sujets où j'essaie de donner une autre approche, une autre perspective. Toutes les présentations aussi que je fais, j'essaie de contrebalancer les discours classiques. Ça c'est extrêmement important pour moi. Je veux pas travailler sur des sujets qui ne contribuent pas à donner une autre vision du monde arabe. Des sujets qui montrent la vérité sur ce qui se passe en Palestine, sur l'histoire de la Palestine parce que l'histoire c'est très important. On doit travailler sur l'histoire, c'est très important ça, il faut restituer l'histoire [...]. La session dernière j'ai fait un travail sur les femmes palestiniennes. La prof ne l'a pas aimé. J'ai eu une discussion très forte avec elle. C'est X je ne sais pas si tu la connais. C'est une féministe, elle n'a pas du tout aimé la perspective avec laquelle j'ai présenté

mon travail [...]. Mais ça ne fait rien, il faut le faire et il faut discuter son point de vue. Moi je peux pas choisir un sujet confortable, tu sais un sujet juste pour que les profs te donnent une bonne note ou pour qu'ils t'impliquent dans leurs équipes de recherche. Ça, je peux pas. J'aurais l'impression de commettre un adultère [...] Moi je veux faire bouger les choses de l'intérieur de l'université parce que c'est là aussi qu'on forme les mentalités...» (Haïfa)

Parmi les multiples activités qu'elle mène au sein du campus, Haïfa a fait l'inventaire des documents qui traitent des sociétés, peuples et communautés arabes qui se trouvent à la bibliothèque de son université. Elle a ensuite dressé une liste de livres qui lui semblent pertinents et objectifs sur le sujet qu'elle a présentée à un responsable de l'institution pour qu'il en fasse l'acquisition. Elle a invité d'autres étudiants à faire de même dans leur université.

En fait, depuis la guerre du Golfe, on peut observer dans tout le Canada, que de nombreux étudiants, issus des communautés arabes, choisissent de faire leur mémoire de maîtrise ou leur thèse de doctorat sur des thématiques en lien avec les sociétés ou les communautés arabes ou musulmanes. D'autres traitent de ces thématiques dans le cadre de leurs travaux de session. D'autres encore, étudiant dans le domaine des arts visuels, plastiques ou dramatiques, en traitent dans des documentaires, des réalisations artistiques ou des pièces théâtrales. Mon travail de terrain m'a souvent amenée à assister à des projections, des expositions, des présentations artistiques, des conférences ou des soutenances de thèses dans plusieurs villes du pays. Le Festival du Monde Arabe de Montréal est un autre lieu d'où il m'a été possible de suivre, depuis les quatre dernières années, un certain nombre de travaux et d'œuvres réalisés et présentés par des femmes, mais aussi des hommes, et dont les thèmes portent sur l'identité arabe ou son ethnicisation. Et les nombreux messages électroniques envoyés par des associations arabes ou des individus d'origine arabe témoignent de la place qu'occupe les questions reliées à l'identité dans ces communautés.

Enfin, un autre mode d'engagement observé chez les interlocutrices est la médiation interculturelle dans laquelle s'investissent ou se sont investies dans le passé Charlotte, Safiya, 'Adila, Ahdaf, Danièle, Maïmouna et Tourya. La médiation interculturelle a émergé à partir des années 1980 dans le milieu associatif où plusieurs femmes des communautés arabes se sont impliquées souvent comme bénévoles ou volontaires. Encore minoritaires, ces femmes, qui se présentent comme des intervenantes intra-communautaires ou des

intermédiaires inter-communautaires, font le pont entre leurs communautés d'appartenance et les différentes institutions publiques et privées en servant de trait d'union entre les deux espaces. Elles sont ce que l'on appelle dans le jargon du milieu, des intervenantes ou des médiatrices interculturelles. Elles ont en commun leur engagement dans le milieu associatif et la conviction de jouer un rôle de conscientisation, de sensibilisation et de rapprochement. Solidaires de leurs communautés et révoltées par la discrimination sociale subie par les « leurs » du fait des préjugés et de la stigmatisation dont sont entachées les cultures arabes et musulmanes, elles s'engagent dans ces associations à partir desquelles elles entreprennent différentes actions. Elles présentent des séances de formation et d'information sur des thématiques relatives au monde arabe et à l'islam auprès de différentes institutions et interviennent pour atténuer une tension entre un(e) client (e) et un(e) professionnel(le) due à une incompréhension ou un malentendu. Ainsi, Safiya agit comme intermédiaire entre des familles musulmanes arabes et amazighes et la Direction de la Protection de la Jeunesse :

« L'organisme dans lequel je travaille (petit organisme communautaire avec des ressources financières très limitées et dont la base active est d'origine maghrébine) est une ressource du fait de son approche pour les associations et les institutions québécoises. La DPJ fait souvent appel à nous quand ils ont besoin d'intervenants pour faire la médiation avec les familles musulmanes [...] Mais il y a tout un savoir à développer. Je me dis moi, il y a beaucoup de choses à faire dans ce domaine-là. C'est pas mal stimulant, c'est pas mal motivant. C'est pour ça que j'y suis et que je m'investis beaucoup en tant que bénévole aussi.

- Est-ce que tu reçois un salaire ?

Oui mais un salaire très misérable hein! »

Leur rôle, tel qu'elles le définissent, consiste à faire le lien, à servir de relais entre des membres de leurs communautés et les institutions majoritaires, qui bien qu'ayant amorcé depuis les vingt dernières années un virage interculturel, restent encore mal outillées dans les relations et les communications avec l'« autre », le différent, que ce soit dans le domaine de l'éducation, des services sociaux, de la santé, des services juridiques ou encore de l'entreprise en matière d'intégration (Cohen-Émerique et Hohl, 1999 : 106). Il se produit souvent un choc culturel dû à des différences de valeurs, de normes et de modèles sociaux que ces femmes tentent d'atténuer par une médiation entre les protagonistes ou en

transmettant leur compétence, en matière interculturelle, aux professionnels et intervenants du milieu. De par leur capacité à chevaucher les frontières, ces personnes-ressources ou intermédiaires culturelles construisent des passerelles et mettent en place des espaces de dialogue entre des ensembles socioculturels différents.

« Il y a eu des rencontres publiques. J'y vais pour parler des femmes musulmanes. Comme par exemple après le 11 septembre, il y a eu pas mal de rencontres organisées par le MRCI pour démystifier et faire des rapprochements, informer les gens sur le monde arabe et musulman. Alors j'ai été invitée à ces rencontres sur la femme musulmane, de ce qu'elle vit. J'avais donné une conférence à un organisme sur le thème « Le défi de la femme musulmane ». Je suis impliquée auprès du poste de police X en tant que membre du comité aviseur pour réfléchir à comment prévenir le crime racial dans les quartiers et surtout concernant les jeunes. Je suis aussi membre du comité consultatif des relations interculturelles à la X. Je suis devenue une référence. Et chaque fois que les personnes qui me connaissent et qui savent que je peux apporter quelque chose du côté culturel, elles m'appellent pour des projets ou même des activités. Je suis impliquée dans des réseaux associatifs avec X. Je suis dans le groupe de réflexion avec X. » ('Adila)

Sur les sept interlocutrices engagées dans le milieu interculturel citées plus haut, une seule, Charlotte à la retraite depuis 18 ans, avait un emploi permanent dans une institution publique comme intervenante sociale. Hormis Tourya qui a appris sur le tas, à force d'investissement bénévole dans le milieu communautaire, toutes les autres ont suivi à Montréal une formation universitaire en travail social, intervention en milieu familiale et/ou intervention en milieu interculturel. Aucune n'a un emploi stable dans ce milieu. Maïmouna est travailleuse autonome et galère pour décrocher des contrats. Les autres agissent à titre bénévole. Bien qu'elles sachent qu'elles sont exploitées par les différentes institutions qui font appel à leur expertise et malgré leur frustration de ne pas être recrutées dans des postes réguliers, ces médiatrices continuent à s'engager d'une part, pour rester visibles sur la scène publique et se sentir exister et d'autre part, pour servir « la cause » comme elles disent et atténuer les malaises ou les tensions dans la communication entre des familles arabes ou amazighes et des professionnels.

Les stratégies individuelles élaborées par les interlocutrices sont à la fois des stratégies de réaction, de défense et de résistance observables dans des situations de type face-à-face et des stratégies d'action, de participation, d'affirmation et de création de sens. Dans le

premier cas, il s'agit de relations interpersonnelles prédéterminées par la nature des « rapports sociaux, qui définissent, dans l'ordre du macro-social, les statuts relatifs des unes et des autres. » (Taboada-Leonetti, 1989 : 97). Les femmes réagissent sur le vif à une agression de leur identité et dignité et ce, bien souvent sur un terrain d'intervention qu'elles ne choisissent bien souvent pas et avec des individus rencontrés par hasard. Surprises et décontenancées au début, surtout lorsqu'elles sont nouvellement établies dans la société d'accueil, elles deviennent, à force d'expérience, « rôdées à la chose » comme elles disent et mieux préparer pour réagir en fonction de la situation dans laquelle elles se trouvent impliquées, de leur vis-à-vis et des ressources psychologiques et symboliques dont elles disposent. Dans le deuxième cas, ce sont des stratégies mises au point individuellement ou en petit groupe et donc pensées et préparées avec pour finalité d'œuvrer contre les représentations stéréotypées à l'encontre des Arabes et des musulmans.

Si les répondantes admettent toutes qu'il est important d'agir sur les représentations sociales à un niveau individuel, formel ou informel et que par leurs actions elles arrivent un tant soit peu à bousculer les mentalités autour d'elles, elles soutiennent que c'est davantage aux niveaux non seulement collectif et associatif mais aussi gouvernemental que l'on pourra mener un combat efficace contre le phénomène d'ethnisation et de stigmatisation sociales et culturelles à l'encontre des Canadiens et des Canadiennes d'origine arabe et musulmane.

Face à la grande majorité anonyme des femmes d'origine arabe, se dégage une minorité militante visible sur la scène publique. Activistes politiques, culturelles ou interculturelles, artistiques ou sociales, des femmes collectivisent leur combat et le mènent sur la place publique en élaborant différentes stratégies identitaires.

6.2.2 Les stratégies collectives

Face à la tendance du discours dominant à les minoriser et à les inférioriser, les femmes d'origine arabe développent une conscience de groupe et s'engagent dans une diversité d'actions collectives avec la motivation de changer la donne. L'ethnisation et les effets qu'elle produit sur la vie des femmes, de leurs familles et de leurs groupes d'appartenance développent chez elles, la conscience d'une dévalorisation publique commune et le devoir

d'une solidarité collective, elle aussi publique. Elles se mobilisent donc pour mettre en œuvre divers projets d'action collective qui prennent la forme d'une affirmation identitaire se traduisant par la revendication d'une identité collective valorisée. Elles tentent ainsi de remplacer des représentations imposées par des représentations négociées. Comme le note Césari, l'accroissement des stéréotypes et des préjugés en fonction de l'origine culturelle ou religieuse « facilite la cristallisation d'un « nous », d'un mode d'identification collective à partir de l'expérience commune de l'exclusion » (1994 : 161). Dans le cas présent, l'identité arabe est devenue le pôle de cristallisation car, comme l'affirme Taboada-Leonetti (1990 : 47), « Certains aspects de l'identité sont appelés plus fréquemment que d'autres à jouer le rôle de pôle organisateur » lorsque celle-ci s'affirme en réponse à une situation de domination.

Jouissant d'une certaine liberté de mouvement et d'action, les Canadiennes d'origine arabe se sentent en mesure d'agir sur leur propre définition d'elles-mêmes. En intervenant sur les représentations sociales que la société a forgées d'elles, ces femmes tentent d'opérer un renversement du stigmat. Pour ce faire, elles occupent une place publique et utilisent un "nous" identifiant dont elles effacent les différences d'origine régionale, nationale, d'appartenance confessionnelle, d'âge, de durée d'établissement, de niveau socio-économique, etc. Stigmatisées en tant qu'Arabes c'est en tant que telles qu'elles agissent au nom des femmes et des hommes arabes d'ici et d'ailleurs.

Bien que 12 des interlocutrices interrogées dans le cadre des entrevues individuelles se soient exprimées aussi sur des stratégies identitaires collectives qu'elles mettent au point avec d'autres femmes et hommes au sein d'associations dans lesquelles elles militent, il m'a semblé important, comme je le mentionne dans la partie méthodologique, d'observer sur place la mise en œuvre de quelques unes de ces stratégies, de les saisir à même le terrain afin d'arriver à une meilleure analyse et interprétation des résultats. Je l'ai fait à partir des trois espaces d'action suivants dont j'ai donné un aperçu préalable au chapitre 2 :

- La conférence : *Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness Among Arab Women in North America.*

- L'exposition : Ces pays qui m'habitent/Lands within me, Expressions d'artistes canadiens d'origine arabe.
- La présentation de costumes traditionnels arabes : Shahrazad, les Mille et Une Nuits Arabes.

Pour comprendre et interpréter les actions posées par les femmes dans ces événements, je vais reprendre ici le cadre de Taboada-Leonetti (1990 : 97) qui identifie trois éléments indispensables dans la mise en œuvre d'une stratégie identitaire, à savoir les actrices ou acteurs, la situation dans laquelle elles ou ils sont impliqué (es) et les enjeux produits par celle-ci, enfin, les finalités qu'elles ou qu'ils poursuivent. Par la suite, je rendrai compte de la préparation de l'événement, de son déroulement et de l'évaluation qu'on en a fait puis j'en proposerai un bilan.

6.2.2.1 La conférence : Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness Among Arab Women in North America

Le projet et les actrices

C'est dans le cadre des activités de la Fédération canado-arabe (CAF)⁴ que cette conférence s'inscrit. Elle se veut le prolongement de deux autres conférences nationales sur les Canadiennes arabes tenues en 1993 et en 1996 à Toronto. La représentation des femmes au sein des communautés, dans les organisations arabes et dans la société d'accueil y figuraient comme question centrale. La conférence organisée en 1996 qui portait pour titre *Speak Sister Speak* accordait une large place à la compréhension des femmes arabes à travers les représentations qu'elles se font elles-mêmes de leurs identités, de leur place et rôle dans la société ainsi que des solutions qu'elles envisagent pour résoudre les problèmes qui les concernent directement ainsi que ceux auxquels font face les Arabo-canadiens en général. Le premier paragraphe du pamphlet qui se trouvait dans la pochette d'information de l'événement disait : "Who are the Arabs ? To many in the West, the word Arab conjures up images of a nomadic existence; tents in a dry desert, camels and tribal ties. *Arab* is also becoming more frequently (though erroneously) used as synonymous with *Muslim*. These misconceptions of Arab-ness need to be clarified in order to understand Arab Canadians".

La troisième conférence se situe dans la suite directe des précédentes. Elle a été organisée par un comité de jeunes étudiantes volontaires composé de Mayada Elsabbagh, Michèle Homsy, Leïla Bedeir, Abeer Arafat, Rana Halabi, Hadeel Abdo, Diana Baddar et Dana Annab. Ces jeunes femmes, militantes par ailleurs dans des associations féministes, d'étudiants arabes, de défense des droits palestiniens et/ou irakiens, ont une conscience aiguë de la nécessité de leur engagement dans le mouvement associatif arabe. Parmi les luttes dans lesquelles elles sont engagées, figure celle de la déconstruction des représentations stéréotypées à l'encontre de leurs groupes.

La situation et les enjeux

Cet événement public prend place au Québec dans un contexte marqué depuis 1994 par la polémique de ce qui a été appelé « l'affaire du voile ou du foulard islamique ». Les débats autour de cette question qui ont eu lieu au cours des cinq années précédant la conférence, ont mis en relief une nouvelle figure de l'altérité en faisant des femmes arabes/musulmanes un groupe-cible particulièrement identifié par le port du voile. En tant que marqueur identitaire ou noyau dur de la représentation sociale des femmes arabes, le voile a donné des femmes arabes/musulmanes une image en non-concordance avec le reste de la société car il les fait apparaître comme porteuses d'une trop grande différence, soumises à un statut de victimes que leur impose un discours sur l'islam qui traverse toutes les couches de la société, depuis le niveau micro-local jusqu'à l'international, un discours qui tend à jouer sur la confrontation entre islam et Occident et à poser l'islam comme un obstacle à la modernisation. (Jocelyne Césari, 2004 : 37 ; Suad Joseph , 1999 : 261)

L'événement survient aussi au cours d'une décennie marquée par l'arrivée d'une importante vague d'immigration en provenance de pays arabes qui non seulement a diversifié le portrait des communautés arabes mais les a rendues plus visibles bien souvent dans le sens négatif du terme.

Dans cette situation, l'enjeu central pour les organisatrices est de remettre en question la définition de l'identité des femmes arabes comprise surtout à partir de la religion islamique réduite elle, à un faisceau de représentations stéréotypées et de présenter de ces femmes, une définition telle qu'elles-mêmes la construisent et donnant à les voir selon des dimensions sociales autres. Ceci afin de resituer leur place dans la société.

Les finalités

La première finalité que se sont fixée les organisatrices était de donner une tribune et une visibilité à des Canadiennes et des Américaines d'origine arabe, chrétiennes et musulmanes, afin qu'elles s'expriment sur d'autres réalités sociales que la religion et le voile et ainsi modifier les termes du débat sur les femmes arabes/musulmanes. Elles voulaient faire s'exprimer des Canadiennes et des Américaines d'origine arabe nées ou établies en Amérique du Nord qui, à l'égal des autres citoyennes, sont partie prenante de leur société respective à la bonne marche de laquelle, elles participent et ne sont pas, comme on tend généralement à les percevoir, « against the grain of the Nation. » (Joseph, 1999 : 263)

Cette finalité générale se concrétiserait dans les trois suivantes soit :

- créer un espace de discussion qui sorte des sentiers battus d'une part, en dépassant les thématiques habituelles (voile, lapidation, crimes d'honneur, mariages arrangés, etc.) mises de l'avant lorsque l'on parle pour et en place des femmes arabes et d'autre part, en dépassant les sujets sur lesquels on invite celles-ci à parler (leur rapport à l'islam et leurs relations avec les hommes arabes) et faire voir des femmes arabes dans un lieu autre que celui, folklorique, où on aime à les voir apparaître (stands de produits culinaires et artisanaux, danse du ventre, démonstration du protocole du thé, séance de henné, etc.)
- briser la perception de la figure binaire des femmes arabes qui vivent au Canada ou dans d'autres sociétés d'établissement : celle de la femme arabe chevillée à sa communauté et accrochée à sa culture et ses traditions et celle de la femme arabe qui prend ses distances avec son groupe d'appartenance et ses origines pour mieux se fondre dans l'espace social où elle se trouve.
- joindre à travers cet événement, un nombre important de personnes issues de groupes autres qu'arabes et tout particulièrement celles du groupe majoritaire afin qu'elles viennent écouter et échanger avec des femmes d'origine arabe sur ce que celles-ci ont à dire sur leurs expériences propres et sur les observations et analyses qu'elles font de leurs situations. Pour cela, les organisatrices sont entrées en contact avec différents groupes de femmes,

d'universitaires et de personnalités politiques à qui elles ont envoyé une copie de leur projet et une invitation à prendre part à l'événement.

La préparation de l'événement

Pour mieux cibler leur entreprise, les organisatrices ont décidé de mener une enquête auprès des communautés arabes du Canada et des États-Unis pour avoir leur avis sur les problèmes qu'elles considèrent les plus cruciaux. Elles ont alors contacté des chercheurs, des académiciens, des représentantes d'associations de femmes, des représentants d'organisations non gouvernementales, des représentants d'associations estudiantines et des individus. Elles se sont également adressées à des groupes et individus non-arabes qui sont impliqués sur le terrain dans des causes arabes. Le message disait : « Nous planifions d'organiser une conférence sur les femmes arabes de l'Amérique du Nord. Quelles sont les problématiques qui vous semblent les plus importantes et quelles sont les personnes qui vous semblent les plus indiquées pour en parler? »

Cette recherche a duré 3 mois et l'examen des réponses a permis d'identifier :

- l'assignation des Arabo-canadiennes et des Arabo-américaines à une catégorie ethnicisée.
- que la stéréotypie des Arabo-canadiennes et des Arabo-américaines et des Arabes d'Amérique du Nord en général est en lien avec les situations sociopolitiques qui prévalent dans le monde arabe et des rapports qui lient les pays arabes à l'Occident.
- que la situation géopolitique dans le monde arabe structure celle des Arabes dans les sociétés d'accueil et que les rapports entre l'Orient et l'Occident déterminent les relations entre les Arabes de l'Amérique du Nord et leur concitoyens.
- que les femmes arabes de l'Amérique du Nord sont conscientes de leur mise en discours et s'y objectent, qu'elles cherchent ardemment à s'intégrer dans la société d'accueil tout en maintenant un lien avec leurs communautés et leur société et qu'elles refusent la vision du choc entre civilisations orientale et occidentale en soutenant qu'il est tout à fait possible de faire une synthèse harmonieuse des deux.

Bien que les questions du « voile », des « mariages arrangés », des « conflits intergénérationnels » ou de la « déchirure identitaire chez les jeunes » figurent aussi parmi les réponses, c'est celles de leur ethnicisation et de leur stigmatisation qui ressortent comme source de problème crucial et comme préoccupation majeure chez les femmes d'origine arabe selon les personnes consultées.

C'est à partir de ces éléments d'information que le comité d'organisation a retenu les thématiques de la conférence :

« Les deux points les plus importants sur lesquels on voulait mettre l'emphasis sont premièrement le fait que les femmes arabes veulent se représenter et s'identifier elles-mêmes et indiquer ce qu'elles considèrent être le plus fondamental pour elles dans leur société d'accueil. Qu'elles veulent qu'on arrête de parler pour elles et de choisir à leur place ce que l'on croit être problématique pour elles. Deuxièmement, on ne peut pas dissocier les situations des femmes d'origine arabe ici de celles de leurs communautés d'appartenance pas plus que de la situation sociale, politique et économique générale dans les pays arabes. Elles sont étroitement liées. [...] Les politiques étrangères américaines et canadiennes dans les pays arabes ont des répercussions sur les Arabes d'ici et la manière dont tout ce qui se passe là-bas est traitée dans les médias occidentaux a aussi des conséquences sur eux. On ne peut pas voir les problèmes que vivent les femmes arabes et les Arabes en général qui vivent en Amérique du Nord sans les situer dans ce qui se passe là-bas. » (Mayada)

Sur la base de ces informations, les organisatrices se sont attelées à la tâche de composer un programme malgré le peu de moyens dont elles disposaient. En cours de route, elles ont appris que le fonds demandé par CAF à Patrimoine Canada pour l'organisation de l'événement a été refusé. CAF voulait reporter le projet et présenter un autre à Patrimoine Canada qui répondrait davantage aux critères établis par l'organisme subventionnaire. Les organisatrices ont refusé de se plier à cette contrainte car elle veulent décider elles-mêmes du choix de la thématique de la conférence et non pas présenter des sujets plus susceptibles de rencontrer l'approbation des décideurs tels que la violence faite aux femmes, le parrainage, le voile, etc. « on préfère t'entendre parler de cuisine, de coutumes ancestrales, de religion mais pas de politique ou de comment toi tu t'identifies et identifies tes priorités. C'est ça qu'on entend par multiculturalisme. » (Michelle)

Mayada, Michelle, Rana, Leïla, 'Abeer, Hadeel et Dana ont pris la décision de mener elles-mêmes le projet à terme. Elles ont réussi à trouver quelques fonds (9 650\$) et à établir des partenariats (la Chaire d'études ethniques UQAM-Concordia, le Centre international Droits

et Démocratie, la Banque Nationale, le Centre d'études islamiques de Mc Gill, MAP, OCAD, etc.). ainsi qu'à obtenir le soutien bénévole de plusieurs personnes (graphiste, animateur, traducteur, etc.) : « Cette activité a pris la forme d'une préparation hyper personnelle, nous avons fait appel à nos relations personnelles parce qu'on y tenait, on y tenait à ce projet. Parce que d'une part, on voulait créer un espace où on allait parler d'autre chose que des sujets habituels sur les femmes arabes et d'autre part, on voulait montrer que des femmes arabes et jeunes pouvaient réaliser un événement même avec très peu de moyens. C'était aussi important pour nous de mener quelque chose qui contribuerait à déconstruire l'image des femmes arabes et parce on voulait également montrer au vieil establishment de CAF qu'on était motivées et capables d'aller jusqu'au bout ... » (Michèle)

Par cette décision, ces jeunes femmes brisent la représentation que l'on a généralement des femmes arabes comme personnes soumises à l'autorité masculine et montrent qu'elles sont capables de renverser un rapport de force d'une part avec une organisation arabe majoritairement représentée à l'époque par des hommes et d'autre part, avec une institution gouvernementale qui, de par ses critères, cherche à les enfermer dans un discours qu'elles veulent précisément dépasser.

Les jeunes organisatrices ont du alors s'ajuster en fonction des ressources auxquelles elles ont pu accéder. De trois journées qu'elle devait durer, la conférence fut réduite à une seule avec 5 conférencières au lieu des 25 prévues au départ. Les conférencières invitées, comme je l'annonce dans le chapitre méthodologique, sont Nawal Saâdawi, Nahla Abdo, Yvonne Yazbeck Haddad, Samia Costandi et Hala Salam Maksoud, des contraintes de dernier moment ont empêché Mme Salam Maksoud de prendre part à l'événement.

La conférence

Au bout d'une année dont six mois de préparation intensive, la conférence a eu lieu le 30 octobre 1999 à l'Université du Québec à Montréal sous forme de deux panels. Dans le premier, intitulé *Challenges to Female Consciousness of the Arab Woman*, sont intervenues Nawal Saâdawi (Arab Woman Consciousness : Unveiling our Mind) et Nahla Abdo (Arab Women in the Face of Challenge) et dans le second, intitulé *Identity, Cultures and Values*, Samia Costandi (The Arab Women : A Hybrid Identity) et Yvonne Yazbeck Haddad

(Challenges to Religious Identity). La salle était comble avec une audience à moitié d'origine arabe, à moitié de Québécois(es) d'origine francophone et anglophone.

J'étais présente le jour de la conférence, j'ai écouté les quatre présentations et suivi le débat. Nahla Abdo a parlé des nombreux défis qui se présentent aux Canadiennes d'origine arabe :

- Conjuguer les normes et valeurs des pays d'origine et celles en vigueur dans le pays d'accueil en maintenant un équilibre entre les deux.
- Porter à l'attention de la société les multiples réalités et expériences sociales des femmes arabes à tous les niveaux, car peu de recherches ont étudié ce groupe de femmes estime la sociologue et nous en sommes encore réduits à en parler en termes anecdotiques. Cette lacune, soutient-elle, nuit à une bonne connaissance de leurs réalités fort diversifiées et l'on continue à souvent porter sur elles, un regard homogénéisant.
- Réussir à s'intégrer dans une société où, à l'égal des autres femmes venant des pays dits du Tiers-monde, les femmes arabes font face à une discrimination systémique sur le marché du travail et dans le milieu éducatif.
- Dans un contexte marqué par une politique du multiculturalisme où la culture est définie en termes folkloriques, présenter et parler de leurs cultures sans tomber dans un discours orientaliste constitue un défi pour les Canadiennes d'origine arabe qui veulent s'engager dans l'action publique et qui se trouvent bien souvent dans un dilemme. Qu'elles soient chercheuses, écrivaines, artistes ou encore réalisatrices, le travail qu'elles mènent sur des problèmes qui concernent particulièrement les femmes arabes peut parfois être récupéré par des chercheurs, des politiciens ou des journalistes et utilisé pour stigmatiser davantage ces communautés. C'est ce que plusieurs de ces femmes craignent et désignent par « la peur de se faire récupérer et d'être utilisée malgré soi contre sa propre communauté ». Par ailleurs, elles risquent de s'attirer les foudres de certains membres de leurs communautés qui se montrent agacés et réagissent fortement lorsqu'une femme ou un homme d'origine arabe

présente publiquement un discours qui, à leurs yeux, renforce les préjugés sur les Arabes et les musulmans.

Yvonne Yazbeck Haddad a cité les problèmes que rencontrent les jeunes musulmanes aux États-Unis après avoir dressé un portrait fort diversifié des musulmans des États-Unis où une soixantaine de pays sont représentés, chacun par sa mosquée. Il y a les musulmans qui sont nés dans des pays musulmans et sont arrivés comme immigrants. Il y a ceux qui sont nés aux États-Unis et qui sont partagés entre ce que leurs parents leur transmettent comme enseignement sur l'islam et leur pays d'origine et ce que l'école leur en dit. Il y a les réfugiés ou les revendicateurs d'asile politique qui restent attachés à leur pays d'origine et espèrent pouvoir y retourner. Il y a enfin, les convertis à la religion musulmane qui reçoivent des informations sur l'islam selon la mosquée qu'ils fréquentent et l'autorité religieuse qui y fait fonction. Cette variété au sein des communautés musulmanes pose un problème au gouvernement américain à savoir qui est le porte-parole officiel de l'islam des États-Unis. Il y a absence de consensus au sein de ces communautés sur ce qu'est l'islam : est-ce un refuge dans un monde chaotique, un instrument de transmission de valeurs entre les générations, un outil d'intégration, ou encore un ancrage dans l'histoire ?

Tous ces problèmes nécessitent un dialogue intracommunautaire de dire Mme Yazbeck Haddad. Mais les communautés musulmanes ne semblent s'unir que lorsqu'elles se sentent persécutées et agressées, le reste du temps, elles se querellent entre elles sur différentes questions.

Les jeunes Américaines d'origine musulmane font face à un défi de taille depuis que le port du voile est soumis à une vive controverse. Mme Yazbeck Haddad rapporte les résultats qu'elle a obtenu lors d'une enquête conduite auprès de 100 jeunes filles quant aux raisons qui les ont motivées à porter le voile et les significations qu'elles y rattachent. Pour plusieurs, le voile représente un symbole et un moyen d'affirmation de soi. Pour d'autres, il s'agit d'un symbole d'oppression. Pour d'autres encore, il s'agit d'un étendard politique. Celles qui le portent soutiennent, selon la chercheuse, qu'elles veulent affirmer leur identité dans une société où l'islam et les musulmans sont diabolisés et prouver qu'il est tout à fait possible d'être américaine et musulmane, de s'intégrer et participer pleinement au développement de leur société d'accueil tout en étant voilées.

Enfin Mme Yazbeck Haddad a soulevé le problème de la violence conjugale qui sévit dans ces groupes qui choisissent de ne pas rapporter les cas de violence vécues par les femmes pour ne pas s'exposer davantage aux yeux de la société d'accueil et renforcer le stéréotype des hommes musulmans batteurs de femmes.

Pour sa part, Samia Costandi a fait un récit narratif sur l'identité des femmes arabes à partir de son expérience propre, celles de sa mère et de sa grand-mère. Il s'agit d'une expérience de femmes palestiniennes chrétiennes vivant dans une société majoritairement musulmane que ce soit en Palestine ou au Liban où elles sont exilées. Selon Mme Costandi, l'identité féminine arabe est hybride, fluide et toujours en devenir. Les identités des femmes arabes sont multiples mais cimentées par une même langue, un même héritage et une histoire relativement commune pendant certaines périodes comme l'ottomane, la coloniale ou la nassérienne ou comme lorsqu'un pays arabe subit une occupation ou une invasion militaire ou encore une agression économique. Ce qui unit la plupart des femmes arabes, selon Samia Costandi est le fait qu'elles sont prêtes à sacrifier les questions reliées au genre, au profit des questions nationales bien qu'elles mesurent le risque d'une pareille décision. Ainsi, face à un ennemi commun, elles font front commun avec les hommes. Dans les luttes qu'elles mènent pour leur émancipation et l'acquisition de leurs droits, les femmes arabes ne veulent pas s'aliéner les hommes mais travailler avec eux en vue d'un changement pour l'ensemble de la société.

Nawal Saâdawi a parlé quant à elle, des oppressions que vivent les femmes en Orient comme en Occident. Elle a parlé de l'origine du voile comme instrument d'asservissement et de répression du corps des femmes dans les trois religions monothéistes. Elle a dressé un parallèle entre la situation des femmes arabes et celle des occidentales : dans les sociétés musulmanes, le voile réduit, selon Mme Saâdawi, les femmes à un état de réclusion et d'esclavage alors que dans les sociétés occidentales, le culte de la beauté et de la jeunesse les réduit à celui de marchandise dont profite le système capitaliste. Elle considère la dépendance aux produits cosmétiques et aux soins du corps comme un voile encore plus pernicieux puisque non conscient. De même, elle a dressé un parallèle entre l'excision et la chirurgie plastique qu'elle considère toutes deux comme des mutilations du corps des femmes toujours en vue de satisfaire les besoins des hommes. Réduire la grosseur d'une

poitrine équivaut selon elle, à l'ablation d'un clitoris. La pratique de la chirurgie plastique est, affirme-t-elle, une forme de voile postmoderne car le recours à cette pratique tout comme le port du voile prive les femmes de liberté ainsi que de confiance et d'assurance en elles. Pour Mme Saâdawi a souligné le fait que le voile n'est pas un élément authentique de l'identité des femmes musulmanes mais un instrument religieux et politique de leur oppression et que par conséquent, elles se doivent s'en libérer.

Finalement, Nawal Saâdawi a adressé une critique à l'utilisation d'une terminologie politique et économique erronée donnant en exemple des notions telles « post-colonial », « Tiers-Monde » ou « Moyen-Orient » au lieu de « Monde arabe ». Elle a adressé aussi une critique aux politiques d'aide au développement qu'elle voit comme une volonté de maintenir les pays du Sud dans une relation de dépendance vis-à-vis ceux du Nord. Elle propose plutôt un commerce équitable entre le Sud et le Nord. Les femmes doivent, soutient-elle, se soulever contre leur oppression et rejeter tout forme d'assujettissement patriarcal qu'il soit d'ordre économique, politique ou religieux.

C'est la présentation de Nawal Saâdawi qui a le plus retenu l'attention, et durant la période des questions, les participantes et participants, se sont adressés surtout à elle. Le débat s'est ainsi cristallisé autour du voile prenant une tournure polémique. Dans son exposé, la conférencière pour qui le voile est signe de soumission et d'esclavage, a abordé la question de celui-ci selon une logique interne aux sociétés arabes et d'un point de vue féministe radical. Dans un contexte nord-américain où la représentation « soumises » des femmes d'origine arabe ou musulmane est dominante, son discours pouvait renforcer celle-ci. C'est ce qui s'est produit en partie et l'effet non voulu par la conférencière de renforcer les stéréotypes à l'égard des Arabes ou musulmanes et de l'islam a été amplifié par l'intervention critique d'un groupe d'étudiants et d'étudiantes fondamentalistes et non-fondamentalistes qui l'ont confrontée de façon virulente. C'est sur cette question que les non-arabes présents dans la salle l'ont aussi interrogée.

Les organisatrices de la conférence avaient pour objectif de bousculer les représentations stéréotypées des femmes arabes en invitant des femmes arabes vivant en Amérique du Nord à l'exception de Nawal Saâdawi qui vit en Égypte⁵, à parler de leurs expériences en lien avec la question identitaire. Elles ont été amèrement déçues par la tournure qu'a pris le

débat puisque l'emphase mise sur le voile a fait que celui-ci est apparu comme l'élément majeur de l'identité féminine arabe/musulmane. Ainsi, Jacquie Charlton, journaliste à la Gazette et présente lors de cet événement a produit un article, *Emotions high at conference on hijab* (31 octobre 1999) où n'a été retenue que la question du voile ce qui a irrité les organisatrices. L'événement a mobilisé l'attention de membres des communautés arabes à travers le Canada et a eu l'effet contraire de celui recherché par les organisatrices, celui de dépasser les stéréotypes et les préjugés sur les femmes arabes. Cet exemple montre bien à quel point les personnes issues de ces communautés sont soucieuses des effets qu'ont sur elles les constructions sociales et témoigne de leur volonté de les modifier, chacune selon son option.

En dépit du fait que le discours de Nawal Saâdawi démontrait l'existence d'un courant féministe arabe critique du port du voile, et permettait ainsi de briser l'association généralement établie entre femmes arabes/musulmanes et voile, le fait qu'elle ait centré sa communication autour de cette question a eu pour effet de ramener ce débat dans cette conférence alors que l'objectif des organisatrices était précisément de l'éviter, considérant qu'on n'en avait que trop parlé et qu'il fallait faire place à d'autres sujets.

L'évaluation de l'événement

Suite à la tenue de la conférence le comité organisateur s'est réuni et a fait une évaluation de l'événement. Il a identifié des points positifs et négatifs.

1. Positifs

- La conférence a servi de tribune à des femmes arabes pour s'exprimer sur des questions qui les préoccupent et a permis un dialogue stimulant sur l'identité hybride des femmes arabes en Amérique du Nord. Des femmes arabes ont pu d'une part, témoigner d'expériences difficiles d'intégration dans la société d'accueil et des multiples barrières qui se dressent quotidiennement devant elles du fait justement de leur appartenance à un groupe minorisé et d'autre part, suggéré des solutions sur les stratégies identitaires qu'elles devraient mettre au point pour leur « empowerment ».
- Un nombre important d'hommes arabes et non-arabes ont assisté à la conférence et ont pris une part active dans le débat alors que généralement les conférences sur des

thématiques relatives aux femmes n'attirent pas beaucoup ces derniers. Un nombre important de non-arabes, aussi bien francophones qu'anglophones, ont assisté à l'événement alors qu'habituellement ce genre d'activités attire plutôt un public arabe.

- Le débat a permis malgré les débordements de montrer que contrairement à la perception qui les veut forgés à une même éducation et ayant une même vision du monde, les Arabes appartiennent à des idéologies et des courants de pensée différents et que même des questions reliées à l'islam et au voile ne font pas consensus parmi eux.
- Les conférencières et des participantes ont fait passer le message que les problèmes des femmes arabes où qu'elles se trouvent ne sauraient être examinées et analysées sans tenir compte des réalités sociales, politiques et économiques qui prévalent dans les sociétés arabes. Aussi, que l'appui du gouvernement canadien à la guerre du Golfe, sa participation aux sanctions contre l'Irak, sa politique étrangère face aux pays arabes et son inaction face au conflit israélo-palestinien ont des répercussions directes sur les Canadiennes d'origine arabe et affectent leur statut dans la société et leurs relations avec leurs concitoyens
- Suite à cette conférence, une branche de l'Association de solidarité internationale des femmes arabes (AWSA) s'est développée à Montréal. Il s'agit d'une association qui vise à mettre en réseau les groupes de femmes arabes à travers le monde.

2. Négatifs

- Le débat s'est concentré sur la question du voile et a donné lieu à de vifs échanges entre Nawal Saâdawi et certains participants et participantes arabes malgré les efforts des organisatrices pour orienter la discussion vers d'autres thèmes. Un pôle de l'auditoire, arabe et non-arabe revenait toujours sur cette question. La tendance arabe s'attaquait avec virulence au discours de Nawal Saâdawi tandis que la tendance non-arabe y prenait appui pour critiquer l'islam et l'usage du voile.

- Plusieurs personnes des communautés arabes, présentes lors de l'événement ou qui en ont eu des échos, ont contacté par la suite les organisatrices pour leur faire part de leur frustration quant à la tournure qu'a pris le débat. Elles estimaient que l'événement avait contribué à renforcer les représentations dévalorisantes des Arabes et des musulmans parce que la violence faite aux femmes arabes et la représentation de celles-ci dans la culture traditionnelle arabe ont été abordées, ce qui, selon elles, risquait d'être utilisé pour déformer l'image des Arabes et de l'islam dans le public et les médias.
- Des membres des communautés arabes apparemment blessées ont cru que la conférence cherchait à s'attaquer aux femmes voilées et à l'islam.
- Certaines personnes ont critiqué les organisatrices de ne pas avoir inclus dans les panels des femmes voilées ce qui aurait pu, selon eux, faire contre-poids au discours de Nawal Saâdawi.
- Le comité d'organisation a regretté d'avoir invité Nawal Saâdawi car, selon lui, elle a un discours dépassé, celui des féministes séculières des années 1970 qui à l'instar des féministes occidentales refusent de voir l'évolution du port du voile dans les sociétés musulmanes et dans les communautés en diaspora ainsi que les différentes significations qu'il comporte aujourd'hui. Pour plusieurs jeunes femmes d'origine arabe, toutes tendances confondues, d'ici ou d'ailleurs, Nawal Saâdawi ne représente pas le modèle de référence qu'elle est pour les générations précédentes. Elles trouvent son discours accroché à une idéologie passée qui ne cadre pas avec les réalités présentes des femmes arabes.

6.2.2.2 L'exposition : Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes canadiens d'origine arabe

Le projet, les actrices et les acteurs

Préoccupée par la représentation et la catégorisation sociales plutôt négatives des Arabes au Canada, Aïda Kaouk a œuvré à leur remise en question depuis son établissement à Montréal en 1987. Conservatrice au Musée canadien des civilisations à Hull, elle était en

charge du programme de l'Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient. Le projet d'une exposition d'œuvres d'artistes canadiens d'origine arabe a mûri dans sa tête pendant quatre ans. Elle l'a présenté en août 1996 à la direction du musée.

Par ce projet, Aïda Kaouk voulait présenter tout simplement la vie contemporaine des Arabes du Canada à travers ce qu'ils réalisent ici et non pas à travers les objets qu'ils ont apportés avec eux de leur pays d'origine. Des œuvres à partir desquelles, des artistes disent ce qu'ils sont et ce qu'ils font ici, aujourd'hui et maintenant et non pas une exposition présentant la civilisation arabe du passé. « Je voulais créer un lien entre le public et les artistes, je voulais que le public s'identifie à eux. Je voulais convier le visiteur à élargir le regard qu'il porte sur l'Autre, différent par ses origines certes mais semblable par sa condition d'être humain. » (Aïda)

L'initiatrice de ce projet voulait un événement qui mette en relief la grande diversité qui existe au sein des communautés arabes selon leurs origines régionales, nationales, religieuses, confessionnelles, culturelles et sociales, origines métissées qui se sont nourries les unes des autres. « Il n'existe pas de culture, et donc pas d'identité culturelle, qui ne soit l'aboutissement de mélanges et de croisements, le résultat d'une ouverture à l'autre. » (Aïda Kaouk). Elle voulait présenter des artistes d'origine arabe aussi à travers la diversité de styles et de genres dans lesquels ils s'inscrivent. En un mot, elle voulait faire voler en éclat la vision monolithique que l'on a généralement des Arabes et des pays arabes « *Ces pays qui m'habitent* bouscule le sens habituel que l'on donne aux mots "pays" et "habiter". Le pays n'est plus posé comme le lieu où l'on habite mais comme une entité qui habite un être et que celui-ci porte en lui. Le titre donné à l'exposition ne renvoie pas à un pays originel ou unique, mais aux cultures qui contribuent à forger nos vies et nos imaginaires. Plutôt que d'insister sur une appartenance à un pays en particulier, il évoque l'importance des divers lieux, racines, attaches, appartenances qui nous façonnent, nous transforment et nous animent. » (Aïda Kaouk)

Les actrices et acteurs en présence dans ce projet sont, hormis Aïda Kaouk, les 26 artistes sélectionnés pour prendre part à l'événement, l'équipe de l'exposition (designer, chargé de projet, conservatrice adjointe, etc.) et autres membres du personnel du Musée, le président

directeur-général du musée, M.Victor Rabinovitch, le Conseil d'administration, le Conseil exécutif et des individus et groupes qui se sont mobilisés en groupe de soutien au projet.

La situation et les enjeux

Le projet a été présenté, rappelons-le, par Aïda Kaouk à la direction du musée en août 1996. L'actualité internationale est alors dominée entre autres, par le conflit opposant les États-Unis et leurs alliés à Saddam Hussein, la guerre civile en Algérie, la guerre en Afghanistan, le conflit israélo-palestinien et israélo-libanais (opération « Raisins de la colère » avril 1996; l'après accords d'Oslo, 1993; le retour du Likoud (droite nationaliste) au pouvoir avec l'élection le 29 mai 1996 de Benyamin Netanyahu au poste de Premier ministre, etc. Mais surtout par la visibilité de la mouvance islamiste. L'islam politique est depuis le début des années 1980, l'angle principal d'appréhension des sociétés arabes et musulmanes dans les médias et l'opinion publique avec une tendance à une association entre celui-ci et les musulmans de l'extérieur et de l'intérieur (Césari, 2004 : 9). Situation exacerbée au Québec par le débat autour de la question du voile islamique.

L'enjeu ici est de présenter un visage pacifique et humain des Arabes. Pour cela, Aïda Kaouk a choisi comme outil l'art. Quoi de plus judicieux pour créer un contraste dans une vision dominée par des images de guerre et de violence.

Les finalités

Aïda Kaouk avait comme finalité d'explorer le thème du métissage à travers les œuvres, le parcours et les paroles d'artistes Canadiens d'origine arabe afin de dépasser les assignations identitaires des Arabes. À cette fin, elle avait choisi de présenter des œuvres d'artistes originaires de pays arabes en veillant à refléter le plus possible la diversité qui existe au sein des communautés d'origine arabe pour amener « le visiteur à déconstruire ce qu'il reçoit chaque jour comme message biaisé » (Aïda). Elle a donc regroupé des artistes connus et moins connus, des personnes nées au Canada, de deuxième et de troisième génération, arrivées jeunes ou à l'âge adulte, des Maghrébins et des Machréquins, des musulmans, des chrétiens et des juifs, des Arabes, des Amazighes, des Kurdes, des Arméniens et des Juifs. Malgré la grande diversité qui les distingue, ces artistes ont en commun de se considérer comme faisant partie du Monde arabe « Dans la lettre que j'ai adressée aux artistes, j'ai dit :

« ceux qui sont nés dans un pays arabe ou dont les parents y sont nés et qui se considèrent de culture arabe »⁶ (Aïda). Elle ajoute : « ceux qui s'excluent par eux-mêmes, moi je ne peux pas les inclure. Chacun est libre de définir ses lieux d'appartenances et le type de lien qu'il veut tisser et maintenir avec eux. » (Aïda)

Mme Kaouk tenait également à faire passer un message, quant aux politiques du multiculturalisme, qui en cherchant à promouvoir les différences culturelles et religieuses, tendent plutôt à les juxtaposer, catégorisant et ghettoïsant ainsi les individus au lieu de promouvoir l'appartenance citoyenne. Elle voulait mettre de l'avant le métissage culturel dont chacun de nous est porteur : « Nous sommes des citoyens canadiens de toutes origines. Par mon message, je voulais dire « Nous sommes tous des êtres métissés or certains groupes sont renvoyés constamment à leurs origines qui sont folklorisées » [...]. Je suis un être métissé. Je suis de partout. Je suis passée par X nombre de pays avant d'arriver ici. Je côtoie chaque jour X nombre de personnes, je puise à différents savoirs, savoirs-faire et cultures. Quand je lis la littérature russe, française ou chinoise, je finis par intégrer ces cultures et ces langages en moi et ils finissent par m'habiter [...]. Nous sommes avant tout des citoyens y compris les Canadiens d'origine arabe tissés et métissés à partir de différents apports. »

La préparation de l'événement

Le projet a été salué par le Musée comme un bon outil de dégonflage des préjugés à l'endroit des Arabes. Il a fallu 5 années de travail à Aïda Kaouk et son équipe pour monter l'exposition qui réunissait 80 œuvres de diverses formes d'expression : peinture, sculpture, installation, photographie, céramique, vidéo, joaillerie et calligraphie. Des activités connexes l'accompagnaient : concerts de musique, spectacles de danse, ateliers d'art calligraphique, etc. Comme elle me l'a expliqué, ils sont partis de rien et cet événement allait être le premier d'une telle envergure à être réalisé en Amérique du Nord. L'exposition était conçue pour être présentée au Musée canadien des civilisations de Hull pendant 17 mois et l'être ensuite dans d'autres villes du Canada, des États-Unis et des pays arabes.

Dès le début du projet Mme Kaouk mesurait l'enjeu que représentait un tel événement. Elle savait qu'elle devait être vigilante et prudente et voir au moindre détail pour faire aboutir le projet « Je devais faire attention aux artistes, aux communautés arabes, au public, aux

médias, à la direction. Je supervisais tout de façon vigilante afin que tout se passe dans l'ordre et l'harmonie et éviter le moindre accroc. Je savais que je marchais sur des œufs parce que, bien qu'il s'agisse de culture et d'art, la dimension politique est là. Il s'agit d'un événement présentant des citoyens d'origine arabe. Et tout l'enjeu est là. Il fallait faire attention à tout même à des détails sur lesquels on ne s'arrête pas d'habitude quand il s'agit d'autres expositions. Je me devais d'être extrêmement vigilante sur toute la ligne et étudier chaque œuvre de A à Z. Je le protégeais ce projet comme on protège un bébé pour qu'il aboutisse. Et tout ceci provoque un énorme stress. » (Aïda)

Lors de la sélection des artistes, Aïda Kaouk a étudié minutieusement les porte-folio de ceux-ci afin de faire un choix qui reflète d'une part, la pluralité et la diversité des artistes et d'autre part, les genres, styles et choix du médium. Une fois la sélection de 26 artistes faite, elle a étudié les pièces présentées par ceux-ci afin d'éviter toute expression qui pouvait « compromettre » l'événement. Mme Kaouk a fait le choix de refuser deux œuvres qui selon elle, risquaient de faire dévier le sens du message de l'exposition, *le métissage culturel*, vers le sensationnalisme recherché par certains médias. Elle a par exemple refusé un montage vidéo qui présentait le rituel du sacrifice du bélier qui perpétue la Tradition du prophète Abraham. Elle a également écarté une œuvre présentant un sexe infibulé. Bien que Aïda Kaouk dit être sensible au message que ces artistes veulent transmettre à travers leur création, elle se devait, souligne-t-elle, étant donné le contexte et le lieu où allait se produire l'événement, de négocier avec ces deux artistes afin qu'ils présentent des œuvres qui ne soient utilisées par les médias à des fins de sensationnalisme et ne deviennent, celles qui accrochent le plus le regard des visiteurs et éclipsent les autres œuvres. Le risque était que l'exposition qui se voulait représentative d'une pluralité de personnes et de genres ne se transforme par la manière dont elle aurait pu être traitée et rapportée par certains médias comme une exposition d'une ou deux œuvres à partir desquelles seront réactualisées des représentations de la barbarie, de l'archaïsme et de la violence dont seraient porteur les Arabes et les musulmans.

On voit ici le souci de sortir du registre des sujets par lesquels sont généralement identifiés et dépeints les Arabes et les musulmans à savoir les « mutilations génitales », les « mariages forcés », le « voile », la « chari'a », les « crimes d'honneur », le « jihad ». Ce

sont ces noyaux centraux-là qui influencent en grande partie la représentation sociale de l'« Arabe », qui provoquent des zones d'entrecrocs et qui creusent le clivage du « nous » et du « eux ». Or, Aïda Kaouk et l'équipe de l'exposition voulaient établir des points de contact entre les artistes et les visiteurs tout simplement en présentant des artistes et des œuvres qui se racontent autrement, qui montrent des réalités autres que celles par lesquelles on est habitué à les voir et auxquelles on finit par les associer. Des réalités dans lesquelles le visiteur se reconnaît. Et pour cela, elle s'est fait vigilante quant à tout marqueur identitaire pouvant « altérer » les Canadiennes et Canadiens d'origine arabe et faire dresser une frontière entre eux et leurs concitoyens.

Veiller à refléter les réalités composites des Canado-arabes était un autre objectif auquel tenait la conservatrice. Pour cela, celle-ci s'est employée à un examen de tous les éléments composant l'événement afin de rassembler des individus et des pièces d'art, le plus représentatifs possible de la pluralité qui fait les communautés et les sociétés arabes.

Déconstruire les a-priori que l'individu reçoit tous les jours en bousculant son regard tel était l'objectif visé par cette exposition « en entrant voir l'exposition et en regardant par exemple l'œuvre de l'artiste-photographe Karim Rholem⁷ présentant le portrait d'un Inuit (*série de portraits*) ou celui d'une famille québécoise francophone nombreuse (*Un air de famille*), le visiteur croit qu'il s'est trompé d'exposition, qu'il n'est pas à la bonne place. Et c'est ça l'objectif. Le mettre face à lui-même à travers le regard de l'artiste. Et c'est ainsi qu'il pourra tranquillement commencer à établir une passerelle entre lui et l'artiste et puis entre lui et ses concitoyens d'origine arabe. » (Aïda)

Par l'organisation de cet événement, l'équipe et les artistes ont cherché à agir sur la distance entre l'Autre et Soi en jouant sur la frontière à partir de laquelle se matérialise l'ethnicité.

Le projet initié par Aïda Kaouk offrait une occasion exceptionnelle aux Canado-arabes qui ne jouissent pas de beaucoup d'espaces de pouvoir et d'influence ni de ressources matérielles et symboliques suffisantes pour influencer le processus de leur ethnicisation et stigmatisation. Les Canado-arabes pouvaient ainsi à travers le statut et la vision d'Aïda Kaouk, disposer d'une marge de manœuvre et d'un pouvoir d'agir sur les représentations et

les catégorisations sociales par lesquelles ils sont identifiés et de donner à voir d'eux, des identités dans lesquelles ils se reconnaissent. Si l'occasion était là, elle n'était toutefois pas un acquis sûr. Il a fallu se battre pour la conserver « du début jusqu'à la fin je savais que je marchais sur des œufs. Il fallait franchir chaque étape et dès qu'on en franchissait une, on savait qu'il y en aurait d'autres et elles ont été nombreuses » souligne Aïda Kaouk. À l'instar de ce témoignage, il n'est pas rare d'entendre dire, dans les communautés arabes, que ce qui est relativement aisé à réaliser pour tant de personnes ou de groupes devient un parcours du combattant dans leur cas.

Luttes identitaires autour du projet

En 2000, M. Victor Rabinovitch est affecté au poste de directeur-général du musée. Pour raison de gestion de l'espace, l'exposition qui devait avoir lieu en 2000 a été reportée sur décision de la direction de prolonger une autre en cours « Tableaux de guerre – chefs-d'œuvre du Musée Canadien de la guerre ». La nouvelle date fixée alors est le 19 octobre 2001. Le 11 septembre 2001, suite aux attaques contre le World Trade Center et le Pentagone, la direction du musée convoque une réunion d'équipe. Celle-ci voulait savoir si dans *Ces pays qui m'habitent*, il y avait des œuvres qui contenaient un message politique.

Aïda Kaouk et l'équipe de l'exposition ont alors informé la direction d'une installation vidéo, montée par Jayce Salloum⁸ et intitulée *Everything and nothing (from the ongoing project, « untitled »)*, *Tout et rien (du projet en cours « sans titre »)*. Cette œuvre se situe dans le prolongement d'une série de projets (1979-2001) sur les manifestations politico-culturelles, les représentations ethnographiques et les états d'être où l'artiste traite de l'interaction complexe entre l'histoire et la mémoire dans une approche qui transgresse les structures qui conditionnent la manière dont nous percevons le monde. Elle présente une conversation intime entre l'artiste et la résistante et ancienne prisonnière de guerre Souha Béchara⁹ dans la chambre de résidence universitaire de celle-ci à Paris, espace qui rappelle étrangement une cellule. En voix *off* l'artiste interroge en français (Salloum ne parle pas l'arabe) Souha Béchara non pas sur les conditions brutales de son expérience de détention mais sur ses impressions, ses sentiments et ses pensées. Celle-ci d'une voix sereine et posée lui répond en arabe.

En fournissant des informations sur le montage du vidéo à la direction, Aïda Kaouk a adopté une stratégie qui se voulait conciliante. Elle a commencé par introduire Jayce Salloum en présentant son travail, ses préoccupations et son engagement et en mentionnant le fait qu'il est issu de la troisième génération d'une famille libanaise établie au Canada et qu'il est un artiste connu et apprécié au niveau international. Elle a ajouté que Salloum travaille depuis plusieurs années à partir d'une forme plus personnelle du documentaire, l'enquête cinématographique qui laisse place au témoignage et à la rencontre fondée sur le respect de la culture et de l'expérience de l'autre. Elle a souligné le fait qu'il a été invité à présenter son travail dans divers musées à travers le monde. Enfin, elle a parlé de ce qu'elle-même en tant que conservatrice du musée et responsable du programme de l'Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient et de l'exposition pensait de cette œuvre. « Je lui ai fait part de mon opinion, je voulais lui transmettre ce à quoi j'adhère, lui dire que j'étais sensible aux rapports entre Juifs et Arabes, qu'il est de notre devoir d'œuvrer pour la paix et l'établissement d'un dialogue sérieux. Qu'il y a un problème qui s'appelle le conflit israélo-palestinien et que c'est en en parlant qu'on arrivera à une solution juste. Je lui ai dit que cette œuvre en était une de sensibilisation à la situation qui prévaut au Moyen-Orient et que justement suite à la tragédie qui venait de se produire, je croyais que c'était le bon moment de transmettre de tels messages. Je lui ai dit que moi je trouvais cela beau, que c'était poétique et que je n'avais pas de problème avec cela [...] Je lui ai parlé sur un ton calme mais qui se voulait convaincant. » (Aïda)

La direction a alors demandé à voir toutes les œuvres et tous les textes qui les accompagnaient. Après examen de celles-ci, la direction a annoncé sa décision de reporter l'exposition à une date indéterminée parce que selon elle, le vidéo diffusait un message de haine et de vengeance. Aïda Kaouk et l'équipe ont manifesté leur désaccord avec la vision de l'administration, répliquant que le contenu du vidéo était certes politique mais qu'il reflétait tout simplement les préoccupations de l'artiste. Cette œuvre, ont-ils ajouté, se veut un outil d'information et de sensibilisation aux conditions des réfugiés palestiniens et des prisonniers politiques libanais et palestiniens durant l'occupation du Sud Liban par l'armée israélienne et que le ton qui se dégage de l'entretien entre Salloum et Béchara est paisible et nullement revanchard.

Un autre argument avancé par la direction est que vu le contexte de grande tension suscité par les événements du 11 septembre, le moment n'était pas propice à la présentation de l'exposition car cela risquerait de heurter la sensibilité du public qui bouderait l'événement. La direction considérait la tenue de l'événement comme contre productive en pareilles circonstances. Ce à quoi Aïda Kaouk et l'équipe ont répondu qu'il ne fallait pas anticiper la réaction du public qui au contraire attendait cette exposition. Ils ont attiré l'attention de la direction sur le fait que reporter ou annuler l'événement pouvait conduire à un dangereux amalgame entre les responsables des attentats et les citoyens d'origine arabe et par conséquent contribuer à renforcer les stéréotypes à leur encontre. Ils ont ajouté que cette décision privait une frange de la population d'un droit légitime, celui de présenter et de jouir d'une exposition culturelle et artistique.

Mis au courant du report de la date d'exposition, les artistes ont exprimé leur refus de cette décision. Un comité de défense du projet s'est alors formé. Outre les artistes, celui-ci comprenait des personnes de la société civile d'origine arabe et non-arabe. Une lutte s'est alors engagée entre ce comité et la direction du musée ¹⁰.

La position de la direction peut être interprétée comme découlant d'une prise en ligne de compte des objections des organismes officiels de la communauté juive qui considèrent que des œuvres telles que celle créée par Jayce Salloum, qui expriment des positions opposées aux politiques israéliennes, favorisent une hostilité envers les Juifs. Les producteurs de ces œuvres, quant à eux, considèrent que la critique des politiques israéliennes par l'art est légitime, et qu'elle n'implique aucunement une hostilité à l'encontre des Juifs. Les communautés arabes et leurs associations ont endossé cette dernière position, ce qui nous permet de voir la lutte qui a opposé les deux groupes comme un affrontement interethnique. Celui-ci présente une dynamique sociale intéressante. Il met en présence deux groupes considérés comme minoritaires dans la société canadienne majoritaire : les Arabes et les Juifs avec la différence cependant, que ces derniers disposent d'un puissant capital-pouvoir. Cette lutte met en jeu un grand nombre d'acteurs dont les relations évoluent en fonction des alliances et des soutiens qui se créent. Le soutien de la part d'individus non-arabes au groupe dominé montre la mobilité des frontières symboliques et l'impossibilité de les circonscrire une fois pour toutes. La frontière constitue donc un élément essentiel de la

relation ethnique parce qu'elle permet d'envisager, de façon relationnelle et dynamique, la division entre les groupes.

Après plusieurs stratégies de lutte élaborées pendant environ un mois par le groupe de soutien au projet, la médiatisation de l'« affaire Ces pays qui m'habitent » et l'intervention publique à la Chambre du Premier ministre M. Jean Chrétien, la direction est revenue sur sa décision et a annoncé l'ouverture de l'exposition à la date prévue en omettant toutefois de dire « expressions d'artistes canadiens d'origine arabe ».

Les relations interethniques conflictuelles qui ont opposé les défenseurs du projet et la direction du musée doivent être comprises et examinées à partir d'une vision globale, celle d'un système international tendu par des rapports de force et de pouvoir entre Arabes et Juifs autour d'un autre enjeu : le conflit israélo-palestinien.

L'exposition

L'exposition qui se veut un espace de création, de réflexion, de remise en question mais aussi de rencontre et de réjouissance s'est tenue pendant 17 mois du 19 octobre 2001 au 9 mars 2003. Après la cérémonie d'ouverture, un festival de musique et de films du monde arabe - d'ici et d'ailleurs - a été présenté au public. Roula Saïd, Cheb Dino, Sylva Balassanian, El Hadi, les groupes torontois Mernie et Doula¹¹ ainsi que l'Ensemble de musique arabe traditionnelle du professeur Georges Sawa se sont produits sur la scène du musée. J'ai assisté à ces trois premiers jours de fête où l'ambiance était fort agréable. L'exposition a joui d'un des plus bels emplacements de l'institution.

La question de l'identité est centrale dans les œuvres exposées qui témoignent d'une grande originalité. Les thèmes traités sont le métissage culturel, la fusion esthétique et culturelle, le pouvoir intégrateur du motif islamique, l'exil, l'ouverture à l'autre, la rencontre avec l'autre, le dialogue avec l'autre, un monde entre-deux, un monde qui combine les deux univers, etc.

Parmi les œuvres exposées, j'en retiens deux ici afin d'illustrer la démarche deconstructiviste dans laquelle s'inscrivent plusieurs artistes d'origine arabe : *Miroir*, *Miroir* (2000) de Laïla Binbrek et *L'espace de l'alphabet-II* (1999-2001) de Jamelie

Hassan. *Miroir, Miroir* est une installation avec deux coiffeuses mises dos à dos et sur lesquelles sont disposés divers objets. Un tabouret accompagne chacune d'elle. Par cette pièce, l'artiste cherche à explorer l'identité extérieure qu'elle appelle la « façade » c'est-à-dire l'apparence que chacun de nous revêt pour aller au devant du monde, pour se présenter à l'Autre. La « façade » que l'artiste choisit de présenter diffère selon l'espace social dans lequel elle évolue. Cette œuvre expose, selon l'artiste, les différentes identités qui cohabitent en elle et entre lesquelles elle évolue en fonction des situations dans lesquelles elle se trouve impliquée, des enjeux que celles-ci présentent et de son vis-à-vis du moment. Les deux coiffeuses sont montées de deux cadres à miroir en bois mais sans miroir. Par l'ouverture laissée entre les deux, Laïla Binbrek¹² veut montrer qu'il existe un va-et-vient incessant d'un côté à l'autre, d'une identité à l'autre. Cette expression symbolique suggère, dit-elle, la liberté de mouvement, la circulation des individus à travers les frontières et l'idée que celles-ci, loin d'être rigides, peuvent être franchies et permettre ainsi l'établissement de contacts interpersonnels et intercommunautaires.

L'œuvre de Jamelie Hassan¹³ consiste aussi en une installation de deux vidéos, *Topsy Turvy Land* et *Les langues du monde*, d'une étagère en bois, de carreaux de céramique vernissés et d'objets divers. Les deux vidéos montrent deux enfants filmés sur une période de deux années. Dans *Topsy Turvy Land*, les enfants se meuvent dans un espace familier où ils explorent leur rapport à l'histoire et à la géographie du monde arabe et la langue arabe. Dans *Les langues du monde*, la scène se déroule dans une salle de bibliothèque où une troisième personne lit en français un texte sur la langue arabe. *L'espace de l'alphabet-II* où l'artiste fait s'entrecroiser des fragments d'arabe, de français et d'anglais incite le spectateur à s'interroger sur les définitions de l'identité en lien avec le langage. Par ailleurs, utilisant des extraits de textes, des paraboles et des archives personnelles, cette artiste engagée étudie les méthodes adoptées dans la documentation de la contextualisation historique de la colonisation afin de dénoncer les faits erronés qui y sont rapportés.

Toutes les œuvres présentées dans l'exposition *Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes canadiens d'origine arabe* ouvrent de nouveaux espaces de présentation des femmes et des hommes arabes dans les sociétés et invitent à l'abolition des frontières symboliques et à l'instauration d'un dialogue fructueux. Comme Jamelie Hassan et Laïla

Binbrek, les autres artistes canadiennes d'origine arabe s'affirment culturellement et politiquement pour reconquérir un regard sur elles en opposition au regard ethnologique porteur d'orientalisme, d'exotisme et de folklore présents dans les discours par lesquelles elles se sentent appréhendées. L'importance qu'elles accordent au langage, à la narration et aux diverses formes de « translations » culturelles leur vient d'une forte conscience du caractère construit de l'Orient. Se situant pour la plupart d'entre elles dans le courant post-colonialiste, ces artistes, préoccupées par la représentation et la subjectivité, adoptent dans leur art, une approche critique où elles combinent des images et des sons. Leur travail porte sur l'identité personnelle et culturelle, l'exclusion, les rapports de pouvoir, les déplacements, la langue et les processus de communication. Elles témoignent dans leur œuvre d'un engagement contre la présence du politique dans le quotidien des gens qui se trouvent confrontés à des forces sociales et politiques souvent répressives. Elles opposent la complexité des histoires quotidiennes aux comptes rendus historiques officiels, et ce, à partir d'histoires simples vécues et qui résistent aux courants de la grande Histoire.

L'espace-instant entre le regardant et l'objet regardé peut être un moment favorable qui tout en provoquant un rapprochement entre eux, peut du coup en provoquer un, entre le regardant et le créateur et entre le regardant et le groupe d'appartenance du créateur. En invitant des non-arabes à venir voir des œuvres produites par des artistes d'origine arabe, les Canado-arabes les invitent à venir les rencontrer dans des espaces autres que ceux où ils sont généralement présentés à savoir des espaces de conflit, de violence et d'archaïsme.

La présentation de l'exposition aux États-Unis et dans des pays arabes

Aïda Kaouk, son équipe et les artistes souhaitaient que l'exposition soit présentée dans d'autres villes du Canada, aux États-Unis et dans des pays arabes. Le musée ne disposait pas de fonds pour une telle entreprise mais le ministère des Affaires étrangères enthousiasmé par cette initiative, s'est employé à une levée de fonds. Malheureusement celui-ci n'a pu aller jusqu'au bout de cette tâche probablement parce trop pris par d'autres événements, notamment l'invasion contre l'Irak en avril 2003. L'exposition n'a donc pas été présentée à d'autres publics comme le souhaitaient les organisateurs et les artistes.

La suppression du programme Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient

Le 26 octobre 2001, soit une semaine après la cérémonie d'ouverture de l'exposition Aïda Kaouk reçoit une lettre de la direction l'informant que son contrat en cours sera le dernier et qu'il prendra fin le 30 novembre 2002 sans renouvellement¹⁴. Au printemps 2002, deux personnes sont embauchées par le musée pour combler deux postes relevant de la division où travaille Mme Kaouk. En mai, lors d'une réunion avec la direction à qui elle voulait demander une explication quant à sa situation, elle s'est fait répondre que la décision était prise d'abolir le programme de l'Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient. L'argument avancé par la direction quant à cette décision, était sa volonté de supprimer du musée les catégorisations ethniques « to get out of ethnic categorizations ». En revanche, tous les autres programmes (Asie du Sud-Est, Europe du Sud-Ouest, etc.) sont maintenus.

Aïda Kaouk décide alors de se battre contre cette décision discriminatoire. Elle mobilise différents groupes de soutien. Elle écrit au premier ministre et à la Commission des droits de la personne. Voici deux extraits des lettres qu'elle leur a envoyées.

« I do not understand why the Canadian Museum of Civilization does not offer me a permanent post after so many years of work and after the great success of my last project, *The Lands Within Me*. The only explanation that comes to mind is that I am a person of Arab origin, more particularly Syrian, and that I am the curator of an exhibition that, in the eyes of the CMC, is about "Arabs." »

Dans sa lettre, Mme Kaouk interprète la décision de la direction comme une pratique de discrimination basée sur l'origine « ethnique », en l'occurrence arabe. Elle soulève la question de l'ethnicité comme rapport social et donc historiquement construit mais aussi comme rapport inégalitaire, producteur de frontières ethniques qui démarquent les groupes dominants des dominés.

« Moreover, why terminate the employment of the only woman who is Canadian by way of immigration and who has a position of responsibility at the museum? Why refuse to retain a woman when women curators are a minority at the museum? On this subject, I would like to emphasize that in the spring of 2002, four new curator/researcher posts, two of which are in my division, were offered only to men. »

Un autre rapport social soulevé par Mme Kaouk est celui fondé sur le sexe qui, en tant que catégorie sociale essentialisée, légitime l'instauration d'un rapport de pouvoir. On voit dans les lettres rédigées par Mme Kaouk, que celle-ci articule les deux catégories sociales (la race et le sexe) pour appréhender la situation de discrimination qu'elle subit. Dans un autre extrait, elle dit ceci : « Je stipule que la décision est fondée sur le fait que je suis une femme d'origine arabe travaillant sur une exposition touchant les cultures arabes. » (Aïda)

S'il est important de prendre en compte les différentes catégories sociales et de les saisir dans leur articulation pour rendre compte du réel, il me semble que dans ce cas, la catégorie basée sur la « race » est déterminante puisque c'est l'événement *Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes Canadiens d'origine arabe* et tout particulièrement le montage vidéo de Jayce Salloum combiné avec les événements du 11 septembre qui ont été l'élément déclencheur d'un affrontement interethnique.

La décision d'abolir le programme Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient est révélatrice de la volonté de la direction de réaffirmer son pouvoir sur un groupe minoritaire qui grâce à sa lutte, sa ténacité et les appuis civiques, médiatiques, syndicaux et politiques qu'il a réussis à mobiliser, a pu renverser la décision de celle-ci de reporter l'événement et d'éliminer de l'exposition le montage vidéo de Jayce Salloum. Si ce groupe minoritaire a été en mesure de renverser cette décision, il n'a toutefois pas réussi à renverser le rapport de pouvoir qui le lie à un groupe dominant. Cette situation concrète montre que l'ethnicité n'est pas à envisager comme un vestige du passé appelé à disparaître, et que dans sa forme moderne, elle témoigne de l'émergence, de la transformation et du maintien des rapports interethniques et des États-Nations (Juteau : 1999)

Après négociation entre Mme Kaouk et le comité de soutien (syndicat, artistes, membres de la société civile, etc.) et la direction, cette dernière a finalement accepté de renouveler le contrat de la conservatrice pour une durée de 3 années, le dernier cependant. Celle-ci a été affectée à une section tout aussi ethniquement catégorisée : l'Afrique de l'Est.

L'évaluation de l'événement

- Combinant une approche sociologique et anthropologique à un contenu artistique, « Ces pays qui m'habitent » témoignent d'une réalité contemporaine, le métissage

culturel et l'expérience immigrante. L'événement a permis au public de se reconnaître, de s'identifier, d'apprendre sur soi et sur l'Autre. Au cours des 17 mois, l'exposition a attiré environ 250.000 personnes dont plusieurs ont laissé des messages élogieux qui témoignent de la satisfaction que celle-ci leur a procurée. « Le public a saisi le message tel que nous nous voulions le transmettre. Il a réagi très positivement, la visite à l'exposition l'a laissé sur une bonne impression. Et de cela nous retirons, les artistes, l'équipe de travail et moi-même, notre plus grande satisfaction. » (Aïda)

- « Ces pays qui m'habitent » est un projet innovateur dans le sens où il ne présente pas que des objets esthétiquement beaux mais adopte une approche interculturelle liée à la construction identitaire dans un espace multiple et à l'ouverture à l'autre « L'expérience immigrante n'est pas explorée sur un plan anecdotique, mais comme une expérience humaine susceptible d'être partagée par tout citoyen d'une société plurielle. Pour illustrer le thème du métissage, une place importante a été accordée aux témoignages des créateurs. » (Aïda)
- L'événement a donné lieu à la publication d'un livre réalisé par Aïda Kaouk et Dominique Bourque (2003) qui a reçu le prix de *The Alcuin Society Awards for Excellence in Book Design in Canada*. Celui-ci est enseigné depuis au Département de littérature comparée à l'Université de Montréal. « Ces pays qui m'habitent » a suscité l'intérêt chez des étudiants qui s'intéressent aux relations interculturelles et au métissage culturel. Hormis la présente thèse, une étudiante au doctorat de l'Université Edinburg en Angleterre y traite en partie dans sa thèse tandis qu'une autre, de l'Université Carleton y consacre tout son mémoire.
- Peu d'événements de cette envergure accordent un espace et une reconnaissance à la contribution culturelle et artistique des membres des communautés arabes. Cette exposition leur a offert une occasion de s'exprimer et de partager leur savoir, leur savoir-faire et leurs sensibilités avec leur concitoyens.
- L'exposition a permis au public de se rendre compte par lui-même d'une part, du sérieux et du professionnalisme dans l'organisation de tels événements et d'autre

part, du niveau de compétence, de raffinement et de contemporanéité dans le travail des artistes originaires de pays et de cultures souvent considérés comme archaïques.

- « Ces pays qui m'habitent » a jeté une passerelle-qantara par-dessus une frontière ethnique érigée à partir d'un rapport social de domination fondé sur la catégorisation et l'ethnisation des Arabes. Cette frontière ethnique qui sépare bien souvent les Canadiens d'origine arabe des Canadiens d'origine francophone, anglophone, juive et d'autres sociétés occidentales peut, parce que construite, parce que mobile, être entamée. C'est ce à quoi se sont employés les actrices et acteurs porteurs du projet *Ces pays qui m'habitent, expressions d'artistes d'origine arabe*.

6.2.2.3 Le défilé de costumes traditionnels : *Shahrazad, Mille et Une Nuits Arabes*

Le projet, les actrices et les acteurs

Contrairement au projet précédent axé sur l'art contemporain et sur ce qui est créé et produit dans la société d'établissement, celui de la Maison de la Culture Arabe est un défilé de costumes traditionnels qui puise dans le patrimoine artistique, culturel et historique arabe. Ce défilé est une initiative de Nawal Halawa, présidente de la Maison de la Culture Arabe, une organisation à but non lucratif mise sur pied en 1997 et dirigée par Nawal Halawa et au sein de laquelle sont actifs, Sobhi Qahawish, le conjoint de celle-ci et un bassin de bénévoles¹⁵.

Passionnée d'art traditionnel arabe, Nawal Halawa, la présidente de la MCA, une Canadienne d'origine palestinienne a sillonné pendant de nombreuses années les pays arabes à la recherche de pièces anciennes. Elle possède une magnifique collection de tableaux, de gravures, de costumes, de bijoux, d'étoffes, de broderies, de céramique, d'outils et d'ustensiles anciens, etc. qu'elle a dénichés lors de ses voyages dans les sociétés arabes et dont elle se sert pour participer à des activités interculturelles à Montréal dans le but d'inscrire le patrimoine culturel arabe dans l'espace public québécois. Mme Halawa projette de remettre une partie de cette collection à un musée de Montréal.

La situation et les enjeux

La situation ici est la même que celle présentée dans les deux précédents cas. L'impact de la médiatisation de l'actualité dans les monde arabe et musulman sur les membres des communautés arabes et celle de l'affaire du voile sur les femmes arabes.

L'enjeu est donc de faire contrepoids à la surutilisation de l'image de la femme voilée en se positionnant et en présentant une identité d'elles-mêmes plus ressemblante à ce que sont leurs multiples réalités.

Les finalités

Les finalités recherchées par l'événement *Shahrazad, Mille et Une Nuits Arabes* sont en fait celles de la MCA qui se définit comme un espace de promotion de l'unité entre les Canadiens d'origine arabe ainsi que celle promotion des échanges interculturels :

- servir de plate-forme de rencontres et d'échanges sociaux, artistiques et culturels entre les différentes communautés arabes du Canada.
- permettre aux jeunes issus des communautés arabes de connaître leur patrimoine culturel et d'apprendre et préserver la langue arabe. Renforcer chez eux la part de leur identité arabe afin qu'ils ne développent pas une distance vis-à-vis d'elle. « J'ai confiance en nos jeunes. Ils sont nés ici et ils évoluent dans les deux cultures et les deux codes de valeurs. Ils seront la force et le rayonnement de la communauté arabe. Et c'est pour cette raison que nous devons bien les préparer en les mettant en contact avec les diverses facettes des cultures arabes »
- mettre en valeur l'art et la culture arabes et briser le cliché qui les veut archaïques et moyen-âgeux.
- promouvoir l'établissement de ponts entre les communautés arabes et le reste de la société par l'organisation d'activités sociales, artistiques et culturelles dans le but de contribuer à l'acceptation mutuelle des différences et à l'insertion harmonieuse des cultures arabes au sein des sociétés québécoise et canadienne. Parmi les activités de ce volet, celle d'un défilé de tenues féminines traditionnelles arabes pour souligner la richesse et la valeur esthétique de l'habillement traditionnel arabe, le savoir-faire,

le génie et le talent des artisan(e)s et artistes arabes. La MCA voulait ainsi décomposer l'image uniforme et terne des femmes en voile, tchador et burqah qui domine dans les médias.

- dépasser la dichotomie entre civilisation arabo-musulmane et la civilisation gréco-romaine et judéo-chrétienne et mettre en valeur leurs apports universels communs.

La préparation de l'événement

La MCA voulait par l'organisation de cette activité, créer une ambiance festive à travers laquelle les spectateurs et les journalistes seraient en contact avec des femmes arabes présentes sous deux aspects différents. D'une part, on présenterait des tenues, bijoux et accessoires traditionnels féminins, preuves de la créativité, de l'innovation et du raffinement dans l'art et l'artisanat et d'autre part, on démontrerait la capacité des femmes arabes d'organiser de façon professionnelle un événement public : « Montrer aux Canadiens que nous pouvons faire du travail professionnel parce qu'ils disent que nous les Arabes nous ne savons pas faire les choses de façon professionnelle, que nous n'en sommes pas capables mais aussi leur présenter toutes les variations et subtilités qui nuancent les façons de faire et de créer des peuples arabes à travers un matériau, celui du costume traditionnel.» (Nawal)

Shahrazad, Mille et Une Nuits arabes s'inscrit dans le prolongement d'autres défilés, de moins grande portée, présentés par Nawal Halawa dans le cadre d'activités municipales et axés sur l'art et l'artisanat palestiniens. C'est en réalisant le handicap que présente la fragmentation des communautés arabes au sein de la société canadienne que Nawal Halawa a décidé de porter son engagement à un niveau arabe et que depuis, l'identité qu'elle met de l'avant n'est plus la palestinienne mais l'arabe « Nous venons de pays qui ont la même langue avec des accents différents mais la même langue. Nous avons des cultures qui sont diverses mais qui s'entendent entre elles. Malgré les divergences politiques au sein de chacun des pays arabes et entre les pays, nos peuples s'aiment et sont sensibles à ce que vivent les uns et les autres. Nous venons de 22 pays, nous constituons 22 minorités dans une grande minorité. Pourquoi cette division qui nous empêche de nous unifier, de nous solidariser face au groupe majoritaire et aux Juifs. Pour nous renforcer face à l'adversité, nous nous devons de nous unir et de nous constituer en un lobby fort. Nous sommes venus

de pays avec pleins de divisions, pleins de frontières, pleins de police, pleins de gendarmeries. De pays dont les systèmes politiques nous divisent en tant que peuples alors que même sous l'occupation ottomane, il n'y avait pas toutes ces frontières. De pays où d'Amman à la Syrie nous devons attendre 3 heures pour entrer [...]. Ici nous nous devons d'être un et non pas 22. La politique m'a amenée à changer ma vision des choses. Avant je m'identifiais d'abord comme Palestinienne et m'activais sur cette base. J'ai réalisé que nous sommes trop éparpillés, que nous n'arriverons pas à grand chose de cette façon parce que trop d'énergie dispersée. Et depuis 1994, je m'identifie comme Canadienne arabe. Ce n'est pas dans notre intérêt de continuer à nous identifier ici comme palestinien, marocain ou égyptien dans une société où les groupes se consolident en réunissant leurs efforts ». De ce constat a évolué l'idée puis la mise sur pied d'une Maison de la Culture Arabe à Montréal.

L'événement a pris 5 années de préparation. La MCA a réuni autour du projet un groupe de bénévoles qui variera de 10 à 25 personnes. Faute de moyens financiers, la MCA ne dispose pas d'un local. Pour les besoins de la préparation Nawal Halawa a aménagé un espace dans sa maison nommé « think tank room ». Les réunions se déroulaient tantôt chez elle à l'Ile-des-Sœurs, tantôt dans le bureau de son fils au centre ville de Montréal. D'autres fois encore, elle utilisait le Centre communautaire Elgar de l'Ile-des-Sœurs pour des rencontres plus importantes ou des réceptions. J'ai suivi la préparation de l'événement au cours des années 2001-2002 à travers un échange de courriels et de contacts téléphoniques avec Nawal Halawa qui m'informait de son développement (ordres du jour, procès-verbaux, partenariats établis, fonds récoltés, etc.). J'ai participé à 4 rencontres en 2001 et à une réception, puis à une autre rencontre et à une autre réception en 2002. J'ai également assisté à la soirée préparative, la veille de l'événement et à l'événement lui-même.

Le défilé était prévu pour novembre 2001 au théâtre de la Place des arts. Après les événements du 11 septembre, Nawal Halawa a reçu une lettre de la direction de la Place des arts lui indiquant la résiliation du contrat signé entre eux. La raison invoquée était que la MCA n'atteignait pas les standards requis par la Place des Arts pour présenter un tel événement « Mais la vraie raison est que suite aux attentats, ils ont pris peur. Comme la

MCA comptait accueillir des personnalités politiques, des ambassadeurs et des consuls, ils ont eu peur que quelque chose arrive. » (Nawal)

Nawal Halawa et deux bénévoles ont été rencontrer, le jour-même, la responsable de la salle de théâtre pour lui demander ce qu'elle entendait par critères non atteints. Celle-ci a répondu que les ouvriers de la Place des arts étaient en grève depuis 2 ans et que la MCA devait engager des techniciens, un directeur ou une directrice artistique et une personne responsable pour chacune des délégations (19 en tout). Nawal Halawa et les deux bénévoles l'ont informée qu'elles avaient déjà engagé une directrice artistique et que des bénévoles de la MCA assumeraient les autres tâches. La responsable leur a répondu qu'elles devaient engager des techniciens et des employés du théâtre de la Place des arts.

Les organisatrices tenaient absolument à présenter le défilé dans ce théâtre pour lui donner une meilleure visibilité mais elles ne disposaient pas de fonds suffisants pour une telle dépense. Elles ont alors négocié avec la direction du théâtre pour trouver un compromis. Les négociations se sont conclues par un contrat d'engagement par la MCA de deux techniciens et deux employées de l'institution. La MCA a alors décidé, lors d'une réunion tenue en octobre 2001 et à laquelle j'ai assisté, de reporter la présentation de l'événement au mois de mai 2002, le temps d'amasser des fonds additionnels pour ces nouvelles dépenses. Mais d'autres arguments, en lien avec les événements du 11 septembre, ont été avancés par les membres du comité quand à la nécessité du report de la présentation.

- Le fait que l'atmosphère qui régnait était lourde et qu'une certaine hostilité et méfiance contre les Arabes étaient palpables parmi la population. Il fallait mieux, selon les femmes, laisser passer du temps.
- Certains personnes qui prenaient part à l'événement venaient des États-Unis ou d'un pays arabe et le transport aérien était affecté.
- Le risque pour les personnes venant des pays arabes de la non-obtention ou de la lenteur dans la délivrance d'un visa.
- MCA avait invité un grand nombre de personnalités politiques et un moment tendu comme celui-ci, pouvait faire hésiter ou mettre dans la gêne certains d'entre eux.

Les membres du MCA sont conscients, à l'instar des membres des communautés arabes, de la pression de certains groupes sionistes sur des politiciens qui œuvrent à empêcher un rapprochement ou à affaiblir leurs relations avec les communautés arabes.

- Aucun membre du comité organisateur n'a été découragé par la situation présente et n'a décidé d'abandonner le projet. Ils étaient tous déterminés à le porter jusqu'au bout et voyaient en lui un message de paix et un moyen de rétablir, avec leurs concitoyens, les ponts quelque peu fragilisés par les événements du 11 septembre et le ressac contre les communautés arabes et musulmanes.
- Contrairement au projet précédent où les actrices et acteurs sociaux qui le portaient se sont battus contre sa remise à une date ultérieure, rappelons indéterminée, le comité d'organisation de la MCA a pris la décision de reporter le sien. Ces deux stratégies peuvent s'expliquer comme suit. La MCA avait une plus grande marge de manœuvre dans la décision à prendre quant à une nouvelle date à fixer et elle n'a été décalée que de 6 mois. Malgré les barrières que la direction du théâtre a tenté d'imposer pour décourager l'initiative des organisatrices et organisateurs, elles étaient plus faciles à être contournées parce que d'ordre matériel. Aussi le fait que ce projet qui consistait, je le rappelle, en un défilé de costumes traditionnels et de stands d'objets d'art et d'artisanat et de mets, se présentait comme un événement culturel. On ne pouvait donc pas avancer l'argument du politique. Ce type d'action stratégique identitaire est mieux tolérée car elle est moins heurtante et moins polémique mais aussi parce qu'elle relève du festif et dans une certaine mesure, encore pour beaucoup, du folklorique. Les interactions entre la MCA et la direction du théâtre de la Place des arts n'avaient pas la portée politique que celles engagées entre les actrices et acteurs qui se sont portés à la défense de *Ces pays qui m'habitent*, *expressions d'artistes Canadiens d'origine arabe* et la direction du Musée.

Le défilé

L'événement, haut en couleurs, a eu lieu le 5 mai 2002 à la Place des arts avec la participation de 19 communautés arabes présentant chacune une collection de différents

costumes, le tout dans une ambiance de fête. L'apparition de chaque délégation a été accueillie par une bonne main d'applaudissements. Lorsque la palestinienne et l'irakienne ont apparu, c'est sous un tonnerre d'applaudissements et de youyous qu'elles ont été accueillies. Pour la délégation palestinienne, l'hommage était avant tout rendu à la culture palestinienne comme moyen de résistance à l'occupation et, surtout à la négation de l'identité et la mémoire d'un peuple. L'hommage à l'irakienne était pour marquer sa solidarité avec le peuple irakien et sa culture à laquelle la Guerre du Golfe et 12 ans d'embargo avaient porté un rude coup.

Cette activité culturelle a réuni une grande assistance dont une importante part de spectateurs non-arabes. Des ministres et sous-ministres fédéraux et provinciaux, des ambassadeurs arabes, des députés, des maires, des représentants gouvernementaux ont assisté à cette activité. Plusieurs personnes sont venues spécialement des pays arabes, des États-Unis et d'autres coins du Canada pour y prendre part.

L'événement qui a été un franc succès, a été couvert positivement par quelques journaux et revues féminines aussi bien d'ici que de pays arabes. Le seul incident a été vécu par la journaliste Toulou Foscolos qui, après la publication de deux articles sur l'événement dans le Magazine de l'Ile-des-Sœurs le 2 mai et le 30 mai 2002, a reçu des courriels et des coups de fil anonymes lui disant ceci : « tu as écrit sur une terroriste, tu as écrit sur les Arabes terroristes, tu es une des leurs. » (Nawal)

Le titre de l'événement

Lors d'un entretien avec Nawal Halawa, je lui ai demandé si, à en juger par le choix du titre donné à l'événement, *Shahrazad, Mille et une Nuits Arabes*, par l'ambiance qui régnait le jour de la tenue de celui-ci, musique, kiosques d'objets d'arts et d'artisanat, service de thé à la menthe, de café turc et de gâteaux, il n'y avait pas un risque de nourrir l'imaginaire exotique occidental surdéterminé par la figure de *Shahrazad*, immortalisée par *Les Mille et une nuits*.

Nawal Halawa est consciente de l'interprétation de la figure de Shahrazad dans le discours orientaliste. Elle mentionne que l'idée de retenir ce titre a plu à la MCA d'une part, parce que « [...] nous allions présenter une vingtaine de pays et raconter 20 histoires de l'héritage

arabe en une seule nuit. Mais en même temps, cet héritage est fait de mille et une cultures et chaque pays arabe est composé en soi d'une multitude de cultures. Jouer sur ce chiffre consistait à rendre compte de la pluralité du monde arabe et des communautés arabes du Canada. D'autre part, ajoute-t-elle, « dans notre histoire et selon notre vision à nous, Shahrazad est une femme forte. Elle a fait preuve d'une imagination féconde qui lui vient de sa grande intelligence et de son esprit avisé. C'est une femme qui réunit plusieurs talents à la fois. Elle est artiste, poétesse, femme de lettres, philosophe, diplomate, historienne, créatrice et innovatrice. Grâce à son génie elle a réussi à sauver le genre féminin de la mort et à sauver en même temps, le roi Shahriar de lui-même en domptant sa folie et en l'amenant à changer sa vision des femmes et par là, à modifier son rapport avec elles. Elle a brisé chez lui sa volonté d'opprimer les femmes et a reconstruit chez lui son amour et son estime pour elles. Elle ne s'est pas, le premier soir de leur rencontre, agenouillée devant lui pour le supplier de lui laisser la vie sauve. Non ! Elle a trouvé un moyen ingénieux de sauver sa vie et celle de milliers de femmes [...]. Et le fait qu'elle opérait la nuit, c'est tout simplement parce que Shariar est un roi que ses fonctions retiennent toute la journée. Elle ne pouvait donc le voir que le soir. C'est ainsi que nous nous interprétons cette histoire. » (Nawal)

Attachée à une entreprise de déconstruction de la figure traditionnelle de la femme arabe surdéterminée par la tradition discursive et en l'occurrence celle de la Shahrazad des Mille et une nuits, la démarche de la MCA, soutient Nawal Halawa, consiste à briser le fantasme qui domine l'inconscient occidental de la femme orientale prisonnière du gynécée, qui n'opère que par la ruse et uniquement la nuit. Or, souligne-t-elle, « les femmes arabes que ce soit celles qui ont participé à la préparation de l'événement ou celles qui ont défilé œuvrent en plein jour, ont une conscience sociale et politique, ne sont pas fixées dans un lieu clos mais se meuvent dans l'espace. Ce sont des femmes dignes et affirmées qui ne ressemblent en rien aux personnages des films produits par le cinéma hollywoodien ». Au contraire du discours qui marque une distance d'avec l'univers des Mille et une nuits et qui veut en finir avec la figure de Shahrazad pour reprendre Fawzia Zouari dans *Pour en finir avec Shahrazad* (1996), la MCA tient à ce patrimoine à condition de le présenter d'un point de vue non orientaliste.

Les Canadiennes arabes qui ont porté ce projet sont en effet, comme j'ai pu l'observer durant les rencontres de préparation, des femmes ordinaires dont la réalité quotidienne détonne de l'univers féminin tel que dépeint dans le discours orientaliste et néo-orientaliste. À l'exemple des protagonistes d'Assia Djebar dans *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1980) ou de Leïla Sebbar dans *Shahrazad, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* (1982), elles sont de leur temps, ont des préoccupations quotidiennes, poursuivent des objectifs et cherchent à marquer leur place dans l'espace social en déconstruisant la représentation dominante dans l'imaginaire occidental de la femme arabe exclue de la sphère du discours et de l'action, interdite de parole et de liberté et qui, à l'égal de son ancêtre Shahrazad, ruse sa vie durant pour échapper à son anéantissement. Et c'est cela qui les a amenées précisément à contribuer à la réalisation de cette activité.

L'évaluation de l'événement

- Durant les cinq années de sa préparation, le projet a réuni de nombreuses personnes issues des communautés arabes aussi bien celles d'origines du Proche-Orient que du Golfe ou du Maghreb. Il a développé chez plusieurs d'entre elles, et notamment chez des jeunes, le sentiment de leur mise en commun dans la réalisation d'un événement qui contribuait à valoriser leur patrimoine civilisationnel.
- L'événement a attiré un grand public dont un nombre non négligeable de citoyens non-arabes. Plusieurs personnalités des trois paliers gouvernementaux y ont assisté et ont adressé à la MCA des lettres de remerciement et de félicitation.
- L'événement a été bien accueilli par les communautés arabes qui y ont vu une belle initiative vers l'établissement d'un pont entre elles et les autres communautés et vers l'inscription du patrimoine arabe dans les activités culturelles de la ville.
- Le défilé s'est déroulé dans un ordre impeccable et de manière professionnelle. Aucun ennui dans la gestion personnelle, artistique ou technique n'a troublé l'activité ce qui a contribué, un tant soit peu, à bousculer la perception que l'on a des Arabes désordonnés et non professionnels.

6.2.3 Bilan des stratégies identitaires

Dans chacun des espaces/événements choisis afin de repérer la mise en œuvre de stratégies identitaires collectives par des Canadiennes d'origine arabe, j'ai identifié les mêmes objectifs qui animent ces dernières : déconstruire les représentations négatives et homogénéisantes des Arabes; contribuer à la construction d'une identité sociale et culturelle valorisée; démontrer que celle-ci peut vivre en harmonie et en complémentarité avec d'autres; démontrer que les femmes arabes sont capables d'actions publiques importantes exigeant de la compétence, du savoir-faire et du professionnalisme. Les outils qu'elles privilégient pour atteindre ces objectifs sont d'une part, l'histoire, la culture, les arts et la littérature et d'autre part, l'éducation et la communication interculturelles, l'information, la sensibilisation et le dialogue. Comme ces actrices sociales sont conscientes que les différences culturelles ne suffisent pas à elles seules à expliquer le marquage ethnique d'un groupe et que les relations conflictuelles qui les opposent à d'autres groupes doivent être comprises et examinées à partir d'un système international marqué par des rapports de force et de pouvoir entre nations et blocs de nations, elles joignent à leurs activités sociales et culturelles, des actions politiques. En effet, chaque activité sociale, culturelle, artistique, éducative, académique organisée est pensée en termes politiques. Quand elles préparent et présentent une exposition ou un spectacle, ce n'est pas uniquement pour donner à voir du beau et à réjouir les sens des spectateurs non arabes. Elles le présentent en vue de heurter la vision qu'ont ceux-ci de l'Autre-arabe et de les amener à se questionner sur leurs représentations des cultures, des sociétés et des peuples arabes et à réviser leur conception de l'identité arabe. Elles le font pour repositionner la place des cultures et des identités arabes sur la scène sociale et politique.

L'observation des trois événements m'a permis de voir des actrices qui ne reculent devant aucun obstacle pour parvenir à leurs fins. Dans chacun des cas, elles ont été confrontées à des barrières qui auraient pu faire échouer leur projet. Et chaque fois, elles se sont mobilisées contre les forces qui tentaient de faire barrage à leur projet. Elles ont réussi grâce aux négociations qu'elles ont menées et aux marges de manœuvre qu'elles se sont données pour le porter jusqu'au bout et pour atteindre sinon dans la totalité, du moins en grande partie, les objectifs qu'elles se sont fixés. Ces femmes s'imposent comme actrices

du changement et en cela, elles brisent les représentations chargées qui leur sont attachées. De par leurs actions, elles prouvent qu'elles connaissent la société dans laquelle elles sont établies, qu'elles en sont partie prenante, qu'elles sont capables d'intervenir efficacement et de mobiliser des ressources et des collaborations personnelles et institutionnelles. Ce faisant, elles cassent le préjugé qui veut leur groupe « against the grain of the Nation ». Leurs actions sont une invitation d'une part, aux membres des communautés arabes à s'engager dans l'action collective pour occuper l'espace social et lutter contre leur stigmatisation et d'autre part, aux non-arabes pour qu'ils portent sur les Arabes un regard différent.

En prenant des initiatives collectives, elles vont à l'encontre de l'image « oui mais toi t'es pas comme les autres ». En menant des activités avec des hommes, elles démontrent que leurs espaces ne sont pas toujours ségrégués, qu'elles collaborent avec des hommes et que ces derniers ne les privent ni du droit de sortir ni de celui d'intervenir dans l'espace public.

Contrairement aux stratégies individuelles spontanées, les stratégies identitaires collectives sont planifiées et organisées. Les femmes qui les mettent en œuvre choisissent leur terrain et objet d'intervention, leurs interlocuteurs et se donnent des buts. Elles disposent d'une plus grande marge de manœuvre et de moyens, minimes ou importants, pour atteindre leurs objectifs et réussissent à atteindre à un large public.

6.3 Les aspirations, les revendications et les recommandations exprimées par les femmes

Au-delà des stratégies concrètes qu'elles développent dans leur vie quotidienne, mes informatrices ont manifesté des aspirations, formulé des revendications et des recommandations dont je retire l'essentiel explicitement ou en filigrane chez les initiatrices d'actions collectives. Ces éléments constituent une sorte de projet très révélateur de vivre ensemble ses différences. Je les regroupe selon les quatre champs d'intervention particulièrement visés, l'éducation, les médias, les milieux académiques, la politique et selon les trois instances concernées, les femmes, les communautés et associations arabes et la société en général.

6.3.1 L'éducation

Aux dires des répondantes, l'éducation s'avère le moyen le plus efficace pour éliminer des représentations ethniques stéréotypées. Elles affirment que l'école et l'éducation civique sont les premiers vecteurs de la lutte contre les stéréotypes et soulignent que, lutter contre le racisme et la discrimination, consiste d'abord et avant tout à combattre les préjugés raciaux, culturels et religieux qui sont autant d'obstacles à des relations harmonieuses entre individus vivant dans une société cosmopolite.

« Il faut commencer à l'école avec les tout petits, il faut sensibiliser les enfants dès leur plus tendre âge et sincèrement je crois que c'est le rôle de l'école d'entreprendre des programmes d'éducation, des programmes simples, à la hauteur de la compréhension des enfants pour les préparer à ne pas cultiver de préjugés contre leurs petits camarades qui viennent d'autres origines. Ce qui ne veut pas dire que les parents n'ont pas aussi un rôle à jouer auprès de leurs enfants à ce niveau. » (Yasamin)

Face aux nouvelles situations auxquelles est confrontée l'école et face aux nouveaux enjeux qui redéfinissent le "vivre ensemble", les participantes à l'enquête estiment que l'institution éducative doit se donner de nouvelles perspectives d'action et de nouveaux outils pédagogiques. Cela dit, elles croient qu'en priorité on devrait s'attacher à faire disparaître les biais que l'on trouve dans les manuels scolaires quant au traitement des Arabes, des musulmans et de l'islam. Certaines répondantes qui connaissent le milieu de l'éducation souhaiteraient que celui-ci se dote d'un matériel didactique qui développerait chez les élèves une meilleure connaissance et compréhension de la réalité multiculturelle telle qu'elle se présente dans le Québec d'aujourd'hui et qui viserait à leur transmettre des valeurs de respect, de dignité, d'acceptation de l'autre et du vivre ensemble. Elles notent que des efforts importants ont été faits pour intégrer une éducation interculturelle dans l'enseignement, mais pensent qu'il reste du travail à faire pour éliminer tout ce que les manuels scolaires comportent de biais et de désinformation sur les autres peuples et cultures. Certaines vont plus loin et souhaitent voir les responsables accorder une plus grande place à la couverture des Arabes, des musulmans et de l'islam de même qu'aux autres cultures, religions et civilisations non-occidentales dans ce qu'elles ont en commun avec les cultures occidentales, dans ce qu'elles ont d'universel. Continuer à les présenter en termes rétrogrades et conflictuels avec le monde occidental ne peut, selon ces femmes, que

contribuer à développer chez les élèves une vision d'une altérité non conciliable. Enfin, il leur semble impératif de sensibiliser les intervenants du milieu éducatif dont certains sont, selon les répondantes, porteurs de représentations erronées sur les mondes arabe et musulman.

« Il faut veiller à ce que les manuels scolaires ne reproduisent pas les clichés habituels sur les Arabes et les musulmans, il faut être très vigilant à ce niveau, très, très vigilant [...] il faut éliminer des programmes d'études tout ce qui peut être préjudiciable, et éviter de mettre mal à l'aise les enfants d'origine arabe ou musulmane, et comme ça on évite de monter les autres élèves contre eux. Il est tout à fait inconcevable que des livres comme ce chiffon de « Jamais sans ma fille » soit inscrit au programme par certains professeurs, c'est inadmissible. »
(Aliaa)

Neïla qui poursuit des études en éducation spécialisée a effectué un stage d'intervention dans une institution pour enfants souffrant de déficience intellectuelle et physique. Elle s'est rendue compte de l'inadaptation du matériel pédagogique qui, s'il vise à répondre aux besoins particuliers des enfants en fonction de la déficience de chacun d'eux, oublie que plusieurs sont de cultures autres que québécoise francophone. L'institution qui a servi de lieu de stage dispose d'un centre de communication non-orale et orale où sont conçus des outils d'apprentissage spécialisés pour les élèves qui fréquentent cette école. Un nombre important d'enfants issus de différents groupes culturels fréquentent l'institution. Neïla a remarqué que le tableau de pictogrammes, à l'aide duquel les enfants communiquent, était conçu uniquement pour des élèves d'origine québécoise francophone pour ce qui concerne l'apprentissage d'événements culturels et culturels. Ce même pictogramme est utilisé à la maison comme moyen de communication entre l'enfant et sa famille.

« Les enfants se servent de ce tableau à pictogrammes à la maison. Or il y a plein de choses que les parents ne peuvent pas apprendre et communiquer à leur enfant parce qu'il y a des éléments qui sont manquants. Par exemple, il n'y a rien qui indique ce que ça signifie le ramadan ou l'Aïd el fitr ou le Têt vietnamien ou le jour de Rosh Ashana ou d'autres fêtes religieuses ou culturelles. Tout est axé sur la religion catholique, et c'est très important que les enfants non-catholiques apprennent ce que c'est Noël et Pâques ou bien les différentes communions. Mais il faut aussi qu'on leur donne des outils pour connaître les autres événements rituels et pouvoir les exprimer [...] J'ai parlé avec la directrice adjointe et avec la dame qui est responsable du centre, elle m'a dit : « Ben écoutes si tu as des propositions de pictogrammes à faire tu n'as qu'à le faire ». Je vais le faire parce que je trouve que c'est important de le faire mais je pense qu'il aurait du y penser et s'en occuper

depuis longtemps quand même parce qu'il y a beaucoup d'enfants de différentes origines qui viennent à cette école. » (Neïla)

Pour Nawal Halawa, présidente de la Maison de la Culture Arabe, on se doit, en tant que communauté, de préparer les générations futures et assurer ainsi la relève. Elle juge que c'est par l'enseignement de la civilisation et de la langue arabes qu'on contribuera à la valorisation du patrimoine historique, linguistique, culturel et civilisationnel, ce qui est un élément important pour une intégration harmonieuse, car souligne-t-elle, les enfants qui maîtrisent leur patrimoine linguistique et culturel d'origine et qui entretiennent avec lui un rapport valorisant parviendront à tisser avec leurs concitoyens des relations où ils se sentiront à égalité. Elle cite le cas de la Maison de la Culture Arabe qui offre un enseignement et des animations autour de la langue et de la culture arabes en vue de consolider chez les enfants un sentiment d'appartenance et de susciter en eux la fierté, de faire part de ce patrimoine.

« Lorsqu'un enfant acquiert une connaissance suffisante de l'histoire, la culture, la civilisation de son lieu d'origine et maîtrise sa langue maternelle, ça lui procure des outils qui lui permettront d'une part, de renforcer sa personnalité et son identité et d'autre part, de faire valoir ses culture et langue comme des apports positifs et non de les dissimuler comme un héritage lourd à porter. » (Nawal)

6.3.2 Les médias

Les répondantes se sont longuement exprimées sur le monde des médias et les différents acteurs qui le composent. Elles sont conscientes des enjeux contemporains de leur mise en discours par des agents du monde médiatique, de la manipulation qu'ils font des images et de leur méconnaissance du monde arabe et de l'islam et en même temps, de leur influence sur les individus et sur la formation de l'opinion publique. Pour cela, elles identifient différentes actions et font des recommandations pour faire évoluer la représentation et la description stéréotypées des Arabes qui domine dans l'espace médiatique.

Elles proposent que des membres des communautés arabes tentent de s'insérer dans le milieu de l'information et de la communication parce que c'est de l'intérieur qu'ils pourront le mieux changer les perceptions des professionnels des médias à l'endroit des Arabes et des musulmans. Mais elles souhaitent aussi que l'univers médiatique, majoritairement francophone, leur fasse un peu de place, car la plupart des journalistes ont, selon leurs dires,

des connaissances assez réduites du monde arabe et des communautés arabes, qu'il partagent les mêmes préjugés que ce que l'on trouve dans la population en général et qu'ils ne cherchent, le plus souvent à prendre contact avec des membres des communautés arabes ou musulmanes que lorsqu'ils veulent leur arracher quelques entrevues. Or, c'est par un travail en commun que mes informatrices croient que les deux parties réussiront à s'approprier les unes les autres.

« Nous devons nous tailler une place, et ils doivent nous laisser la faire aussi parce que ce n'est pas évident, ce n'est pas évident du tout, c'est un milieu extrêmement fermé et c'est quand même celui-là qui produit des images, qui produit des textes, qui produit des programmes. Et ils sont bien souvent biaisés sur les Arabes. Alors si des femmes travaillent de l'intérieur avec des journalistes, elles pourront les sensibiliser et surtout leurs chefs parce que c'est souvent eux qui ont le dernier mot. Peut-être, je me dis, elles pourront les éclairer un peu, les amener à penser autrement sur les Arabes et à en rendre compte autrement qu'ils ne le font actuellement. Et les gros canons pas seulement les radios communautaires et les médias alternatifs. Bien-sûr que c'est très bien d'œuvrer dans ces médias-là mais quand tu vois qui les écoute, quand tu vois qui les lit mais finalement on s'écoute et on se lit entre nous à part, les quelques Québécois convertis à la cause. Mais on n'avance pas comme ça, on n'avancera pas. Je crois qu'il faut essayer d'investir les grosses boîtes, celles qui rejoignent un public large sinon c'est des coups d'épée dans la flotte hein ! » (Tourya)

Les interlocutrices voient que la marginalité des femmes arabes et musulmanes dans le milieu médiatique de la même manière que celle des femmes appartenant aux minorités contribue à leur invisibilité dans la société en général. Elles ne se sentent pas refléter dans l'espace médiatique si ce n'est en tant qu'objet de sensationnalisme, ce qui provoque chez elles un sentiment d'exclusion et de dévaluation de leur rôle dans la société en tant que citoyenne. Le fait que leurs voix ne soient pas intégrées dans ce secteur de la vie publique pour s'exprimer sur des questions d'ordre national affecte leur sentiment d'appartenance au Québec, et cette exclusion contribue à nourrir chez elles, un sentiment d'altérité. Ces femmes voient que l'occasion leur est rarement offerte pour se prononcer sur des problématiques qui les concernent particulièrement. Les interlocutrices lancent un appel au monde médiatique pour qu'il révise ses politiques d'insertion de même que son approche dans le traitement des Arabes en général et des femmes arabes en particulier. Voici le constat que fait Dounia de la situation.

« C'est une politique voulue de ne pas faire appel aux femmes arabes pour se prononcer sur des questions politiques dans les médias.

- Pourquoi?

Ben parce que justement, ça ne répondrait pas à l'image de la femme arabe qu'on veut donner, c'est-à-dire de la femme ignorante, de la femme qui ne sait pas s'exprimer, qui ne peut pas donner son avis sur des questions politiques, qui ne peut pas analyser ces choses-là. Ben c'est ça. Alors qu'on devrait les inviter à se prononcer à la télévision et à la radio. Quand il y a eu la guerre contre l'Irak, on n'a jamais fait appel à une femme arabe pour qu'elle se prononce sur la question en Irak. Ce sont toujours ces professeurs bien chics qui viennent avec leur petit nœud papillon pour faire leur petit compte-rendu. Mais il y a des femmes ici, irakiennes ou arabes, qui peuvent donner leur avis sur la guerre contre Irak. Mais pourquoi ne fait-on jamais appel à elles ? Là ça aurait pu changer l'image de la femme arabe de voir ces femmes se prononcer sur des problématiques politiques au lieu de ne les appeler que pour parler de religion et de voile. Dans un problème aussi grave que la guerre contre Irak, le fait de ne faire appel à aucune femme arabe pour se prononcer sur la question, c'est comme si elle était inexistante. Elle n'existe pas la femme arabe. Elle n'est pas là, elle n'a pas à se prononcer sur les questions qui concernent la guerre alors que ce sont les Irakiennes qui sont les victimes premières de ces agressions. Elles ont perdu leurs enfants, elles ont perdu leurs maris, elles ont perdu des membres de leur famille, et on ne les invite pas pour se prononcer, pour écouter leur opinion et ce qu'elles suggèrent de faire pour sortir le peuple irakien de cette situation. » (Dounia)

D'autres participantes proposent la mise sur pied de programmes d'éducation dans les émissions d'information et de divertissement adressées aux jeunes afin de développer chez eux un esprit critique et éthique. De plus en plus d'enfants et d'adolescents, constatent-elles, naviguent et de plus en plus tôt sur internet. Ils sont ainsi exposés à des sites qui diffusent des informations susceptibles de contenir des propos racistes voire haineux à l'encontre des Arabes et des musulmans. En particulier, elles notent que les jeux multimédias constituent une part importante de l'univers social et culturel des enfants et des adolescents et que ceux-ci ont accès à une masse considérable d'information qui contribue au développement de leur personnalité et influence l'opinion qu'ils se feront de tel groupe d'individus, de telle religion, de telle culture, etc. Or, font-elles remarquer, c'est en les initiant très jeunes à être critiques de ce qu'ils lisent et écoutent, à regarder sous les apparences qu'on pourrait éviter de faire d'eux des consommateurs passifs et atomisés qui gobent ce que les médias leur servent.

« Les enfants sont bombardés de toutes sortes d'informations, ils passent beaucoup de temps devant la télévision et devant leur ordinateur. Ils sont vraiment une cible de choix, et même si les parents surveillent. Mais les parents ils peuvent pas rester là à leur tête en train de contrôler tout ce qu'ils captent comme informations sur leur écran. Les parents doivent avertir bien-sûr et éduquer leurs enfants mais je pense qu'ils sont plus réceptifs quand on les sensibilise en groupe. Et je pense que c'est dans les écoles que ça pourrait se faire ou, je ne sais pas moi, dans les camps de jour par exemple ou même dans des programmes de télévision qui s'adressent aux enfants. On devrait leur apprendre à prendre une distance avec ce qu'ils reçoivent comme information, comme publicité, comme message dans les bandes dessinées par exemple et surtout dans les jeux électroniques. Dans la plupart de ces jeux tu vois que le gros méchant à exterminer, c'est l'Arabe. Il est dangereux, il faut le tuer. Il est toujours l'ennemi alors comment veux-tu que des jeunes pensent aux Arabes en ami puisqu'on le leur présente toujours comme un ennemi. » (Neila)

Tout en valorisant la liberté d'expression et en reconnaissant que c'est un élément fondamental d'une société, certaines répondantes soutiennent que tout gouvernement se doit d'être responsable et vigilant quant à la manière dont des acteurs sociaux produisent des préjugés sur des citoyens et contribuent ainsi à leurs catégorisation et stigmatisation. Elles croient que les représentations et les attitudes que l'on développe à l'égard d'un groupe donné dépendent pour une bonne part de la perception des événements particuliers que l'on acquiert à partir des informations véhiculées par les médias. Certaines évoquent les représentations dont sont porteurs les médias relevant de la corporation CanWest et qui ont, selon les femmes, une portée idéologique qui d'une part renforce les préjugés à l'encontre des Arabes et d'autre part, légitime, les rapports de pouvoir et de domination des groupes majoritaires sur les minoritaires.

« Parce que c'est vraiment dégoûtant. It's very cheap you know, rakhiss (cheap). Je pense aussi qu'un pays comme le Canada qui a une telle réputation permet qu'un seul homme comme Asper qui a toute cette influence ici, c'est amer ça, c'est amer, ça me dégoûte. Et je me demande quelques fois comment un pays comme le Canada devient comme ça, en fonction de l'intérêt [...]. La liberté d'expression c'est très important mais quand des journalistes et des corporations comme CanWest utilisent leur pouvoir et leur influence pour salir une communauté ça c'est inacceptable. Les responsables gouvernementaux doivent contrôler l'abus de pouvoir dont disposent certains médias qui porte atteinte à une partie des citoyens. » (Ahda)

La plupart des participants ont suggéré un travail d'éducation et de sensibilisation auprès des médias et de leurs auditoires, et selon elles, une part de ce travail devrait être prise en

charge par les communautés arabes elles-mêmes, mais que le gouvernement et les acteurs sociaux concernés doivent y voir aussi.

6.3.3 Les milieux académiques

Les interviewées qui fréquentent ou qui ont fréquenté le milieu académique pour y étudier, y travailler ou tenter de s'y intégrer souhaiteraient voir les universités et les instituts de recherche faire plus de place aux femmes arabes et aux immigrantes en général. Celles qui ont une formation en recherche et qui désirent œuvrer dans ce domaine voudraient voir disparaître les barrières systémiques qui se dressent contre leur insertion. En raison de leur capital académique et culturel, ces femmes ne sont pas disposées à continuer d'occuper la position de mineure qui leur est souvent assignée. Influencées par les courants d'études post-coloniales et post-modernes et par le féminisme tiers-mondiste et antiraciste, certaines des participantes adressent des critiques acerbes à ces institutions et réclament une position qui corresponde à leur bagage académique et professionnel et un traitement à égalité avec celui des membres des groupes majoritaires.

Entre autres, des informatrices qui relèvent du champ des sciences sociales et humaines, du droit ou de la littérature déplorent le fait que le milieu de la recherche fonctionne aujourd'hui de plus en plus comme une entreprise qui gère des projets sur des sujets branchés, des sujets à la mode du jour et contribue ainsi à l'exclusion des chercheurs qui veulent se pencher sur des problèmes qui les préoccupent mais qui ne sont pas considérées dans les politiques des organisations subventionnaires. Elles réclament de pouvoir jouir d'un meilleur accès aux centres et au fonds de recherche afin de pouvoir mener des études sur des problématiques qui les intéressent particulièrement et selon des approches qu'elles jugent pertinentes. Elles voudraient pouvoir être initiatrices de tels projets ou du moins partie prenante de travaux qui s'y rapportent directement. Elles demandent que leur soient accordés les moyens de jouer un rôle dans la promotion de questions sociales qui touchent les communautés arabes et musulmanes parce que d'une part, peu d'études jusque dans les années 1990 se sont intéressées à ces groupes et que d'autre part, depuis qu'un intérêt leur est porté, elles se rendent compte qu'elles ne sont le plus souvent sollicitées à participer aux

travaux qu'en tant qu'informatrices (native informant) ou tout au plus comme assistantes ou intervieweuses.

« Non mais dis-moi un peu jusqu'à quand va-t-on continuer à être des objets de recherche, à voir les autres écrire et produire sur nous et à ne participer, quand ils veulent bien nous impliquer, que comme des assistantes pour trois fois rien, et à ne jamais voir nos noms figurer sur ces projets, à demeurer les éternelles invisibles de la recherche et le résultat est que tu es enfermée dans un cercle vicieux, dans l'anonymat et plus tu demeures dans l'anonymat et plus on va te dire : "Oui mais vous n'avez pas d'expérience de recherche, votre C.V. n'indique pas de publications, vous n'avez pas obtenu de fonds de recherche". Oui mais qu'on me la donne cette possibilité de produire aussi, donnez-la-moi cette possibilité, donnez-la moi et je produirai, je ne demande pas mieux [...] j'ai deux projets entamés depuis l'Algérie et que j'ai poursuivis en France, en Belgique et ici pendant quatre ans, j'ai fouillé partout les bibliothèques, une recherche que je considère fondamentale et qui est en train de pourrir dans l'humidité de mon garage, c'est une partie de ma vie que cette recherche, je vais mourir pour la voir publiée. J'ai 2 ou 3 livres en tête et j'attends la retraite pour la reprendre à moins que d'ici là la chance d'un fonds me sourit. »
(Zoubida)

Les participantes réclament également que le milieu universitaire accorde plus d'importance qu'il ne le fait à leur expérience académique pré-migratoire. Elles se disent outrées de voir leurs diplômes et qualifications dévalués et de se voir appelées à se recycler constamment pour n'être pas beaucoup plus avancées en bout de ligne.

Les femmes qui évoluent dans le domaine académique s'expriment clairement sur leur marginalisation dans le milieu de la recherche qu'elles considèrent être une « place forte », pour reprendre l'expression de Colette Guillaumin (1981 : 219). Elles se savent en état de moindre pouvoir et comprennent que ce statut est fixé par le fait qu'elles viennent de zones périphériques ou de pays qualifiés de sous-développés à tous les niveaux dont l'enseignement et la formation académique et professionnelle, bref du savoir. Elles prennent conscience de la confrontation géopolitique de savoirs inégaux et s'insurgent contre le statut subalterne qui leur est attribué. Elles veulent voir les milieux académiques devenir plus fidèles à l'esprit de la science, que cesse les pratiques ethnocentriques par lesquelles on les maintient dans une position d'objet d'étude. Ces femmes sont conscientes du rapport savoir/pouvoir décrit par Michel Foucault (1966;1969) qui démontre qu'au-delà du pouvoir de l'État, il existe de nombreux micro-pouvoirs où certains individus ou

organisations exercent sur d'autres le pouvoir que leur confère leur capital-savoir. S'ils ne sont pas répressifs à l'exemple du pouvoir politique, de tels micros-pouvoirs dans le champ des sciences modernes et tout particulièrement des sciences sociales produisent des savoirs et énoncent des discours qui permettent de contrôler qui est ou pas dans la norme.

Mouna parle en ces termes d'une expérience vécue au sein de l'université.

« Ah ! j'ai eu vraiment des mésaventures, des mésaventures vraiment incroyables auxquelles je ne m'attendais pas du tout.

Comme quoi?

Manque de respect, humiliation, le fait de se montrer hautain par rapport à vous, de vous considérer comme une moins que rien, de dénigrer vos connaissances, de vous laisser entendre que ce que vous connaissez ne sert à rien ici, j'ai fait l'objet de harcèlement psychologique [...] » (Mouna)

Parmi les répondantes, plusieurs ont relevé les contradictions qui existent au sein de différentes institutions dont l'académique. On y tient des discours qui énoncent des principes et des valeurs d'éthique, d'équité et de transparence, des discours qui se lèvent contre les pratiques de discrimination et de marginalisation alors qu'en même temps, ces femmes y font l'expérience des pratiques qui sont dénoncées. Elles participent à un tas d'activités qui analysent les mêmes pratiques, qui appellent à leur condamnation, mais sur le terrain, elles y sont exposées bien souvent, remarquent-elles, par ceux-là mêmes qui les dénoncent.

« Y'en a marre d'être les prolétaires de la recherche. Ça va encore quand tu es au bac, tu fais ton apprentissage dans le milieu, mais quand tu arrives au doctorat et que tu continues à être l'assistante des uns et des autres, là ça ne va plus. Déjà que tu reçois un salaire de misère en plus tu n'arrives pas jusqu'au bout de la recherche, tu n'es donc jamais considéré comme partie prenante. Alors ta visibilité à toi elle est condamnée. Et le temps passe et tu te rends compte que tu as été hors circuit tout en travaillant mais de façon périphérique. Alors personne ne sait qui tu es ni à quoi tu t'intéresses puisque toi tu n'as pas accès aux lieux où s'établissent les contacts [...]. Le milieu universitaire au Québec reste très blanc, et plus tu montes vers le haut de la pyramide plus il est blanc. Pour refléter les principes qu'il met de l'avant ce milieu se doit de s'ouvrir aux autres et quand je dis aux autres je pense aux étudiants et aux chercheurs qui viennent des pays non-occidentaux c'est-à-dire ceux qu'on considère comme des ethniques. » ('Aliaa)

Les interlocutrices réclament l'accès à des fonds pour la mise sur pied de centres d'études arabes ou de chaires d'études sur le monde arabe et sur les communautés arabes qui soient gérées aussi par des chercheurs arabes en collaboration avec des chercheurs d'autres origines. Elles savent que les Arabes et les musulmans sont un objet d'étude privilégié depuis les événements du 11 septembre et qu'il y a des fonds qui sont octroyés pour mener des travaux sur eux. Elles observent que bien souvent ce sont des chercheurs non-arabes et non-musulmans qui ne connaissent pas toujours bien ces communautés qui conduisent ces études et qui livrent parfois des résultats qui peuvent contribuer à renforcer les stéréotypes à leur rencontre.

6.3.4 La participation politique et civique

Les participantes voudraient voir faciliter leur accès aux instances politiques où se prennent les décisions et ne pas être sollicitées uniquement en période électorale pour appuyer la campagne d'un candidat ou d'un parti. En somme, elles souhaiteraient une meilleure participation officielle de femmes arabes à la vie politique québécoise et canadienne et pas seulement à titre d'électrices mais au sein de partis politiques, au parlement, dans les conseils municipaux, bref dans les instances où se prennent les décisions. Certaines d'entre elles manifestent le désir de s'engager comme actrices dans le processus politique et de se voir moins marginalisées en matière de représentation et de participation. Ainsi, disent-elles, elles pourront inscrire leurs préoccupations et leurs besoins aux programmes des institutions nationales.

« Depuis des années, j'aide des députés et des maires dans leurs campagnes électorales, c'est une bonne expérience. J'ai rencontré beaucoup de monde mais il n'y a jamais de suivi après. J'aime la politique, j'aime ça, j'aurais aimé m'impliquer plus loin que juste les aider durant les élections. Mais les politiciens dès que leur campagne est finie, ils t'oublient, ils t'oublient malgré les promesses. Ils se ressouviennent de moi quand ils font de nouvelles campagnes et ils m'appellent à chaque fois mais moi j'aurais voulu m'impliquer plus loin que juste à ce niveau-là. Je voulais vraiment faire mon chemin en politique, mais ce n'est pas facile, ce n'est pas facile du tout. Ils vont encourager des candidats libanais des fois, mais seulement pour descendre contre les candidats des autres partis. Ils savent qu'ils n'ont aucune chance, ils ne font pas le poids [...]. Ça serait bien, ça serait vraiment bien si on pouvait s'intégrer plus dans les milieux politiques et amener notre vision des choses aussi, mettre de l'avant nos intérêts et nos besoins. » (Danièle)

Donc, l'accès à la citoyenneté et à la participation au vote ne sont pas considérés par les informatrices, comme des moyens suffisants pour une réelle insertion des immigrantes. Les interlocutrices cherchent à s'impliquer dans leur société en s'affiliant à des organisations et à des partis politiques, en siégeant sur des conseils d'administration, des comités aviseurs, etc. Elles pensent que la participation des femmes d'origine arabe à la vie civique au Québec et au Canada dans son ensemble permettrait d'assurer leur inclusion dans les processus politiques municipaux, provinciaux et fédéraux, de favoriser leur sentiment d'appartenance au groupe majoritaire et de leur donner une visibilité susceptible sinon d'annuler les représentations négatives qui les ethnicisent du moins les minimiser. Plusieurs de ces femmes s'intéressent à la politique aussi bien au niveau national qu'international. Celles qui y tentent une incursion trouvent ce milieu encore assez hermétique et lorsqu'elles arrivent à y pénétrer, c'est pour s'y trouver le plus souvent confinées à des rôles traditionnels où elles se trouvent incapables de réaliser leurs ambitions. Et elles ont ce désir d'une citoyenneté pleine et réelle et non pas une citoyenneté de papier, car comme elles le soutiennent, la citoyenneté n'est pas le point d'orgue à une insertion réussie. Pour elles, une insertion réussie fait que l'individu trouve sa place en tant que citoyen et se sent partie prenante du projet politique de la société dans laquelle il vit.

6.3.5 Les groupes de femmes

Malgré des efforts notés dernièrement pour l'insertion des femmes arabes et immigrantes en général au sein du mouvement féministe, certaines participantes déplorent le fait que celui-ci demeure encore une chasse gardée des féministes blanches. Elles font remarquer que les théories et études féministes ne sont pas toujours représentatives de ces autres catégories de femmes. Elles souhaiteraient que les chercheuses et intervenantes féministes tiennent compte des réalités sociales propres aux femmes issues des groupes minoritaires, entrecroisent et articulent leurs analyses en fonction du sexe-genre et de l'ethnicité. Aussi qu'elles soulèvent la question des rapports de domination qui prévalent entre les femmes québécoises, francophones et anglophones, et celles issues des groupes ethnoculturels.

Les répondantes réclament là aussi l'accès à des ressources qui leur permettraient de mener des études et d'organiser des activités où elles pourraient réfléchir, débattre et s'exprimer sur des questions qui les concernent en tant que femme mais aussi en tant que membre issu

d'un groupe minorisé et marginalisé. Elles revendiquent que leur soit accordée une place réelle et significative dans les mouvements de femmes et qu'on cesse de faire appel à elles uniquement lors de manifestations publiques visibles. Elles demandent à ce que leurs projets et leurs travaux soient considérés comme des études scientifiques et non comme des produits militants, politiquement orientés et subjectifs et qu'on cesse de taxer leurs activités de pamphlétaires, leurs revendications de revanchardes et leurs discours de radicaux dans un sens négatif.

« Premièrement les féministes elles-mêmes elles devraient prendre conscience de leurs propres biais, parce que la reproduction chez elles que ce soit dans leurs écrits, dans leurs documentaires, dans leurs discours verbaux, dans leurs œuvres artistiques de ce que soit disant elles cherchent à dénoncer, parce qu'elles sont loin d'être exemptes d'attitudes racistes, elles en sont bien loin. Elles reproduisent une attitude paternaliste envers les femmes qui viennent du Sud, tu sais, leurs pauvres petites sœurs du Tiers-Monde. Même si elles le font de façon très habile et très subtile, ça ne trompe personne. Leur jeu on le voit, on n'est pas des gourdes, hein. Oui bien-sûr au début quand on arrive, on voit tous ces groupes de femmes et on se dit : « Mon dieu c'est merveilleux on va pouvoir travailler ensemble, on va pouvoir partager nos expériences ». Tu parles ! Après tu vois bien leur petit jeu, tout ce qu'elles veulent c'est faire de la récup. [...] et elles trouvent toujours hein, elles trouvent toujours des pions pour entrer dans leur jeu [...] Alors, de deux choses l'une, ou elles nous font de la place de l'intérieur et on travaille ensemble à changer les choses ou alors qu'on nous permette à nous aussi l'accès à des moyens pour mettre sur pieds nos propres groupes [...] » (Tourya)

Il ressort des témoignages un certain scepticisme quant à la possibilité de changer la situation des femmes arabes et immigrantes dans leur ensemble au sein des groupes de femmes qui ne tiennent souvent compte dans leurs études et interventions que d'une approche en fonction de la catégorie de genre et omettent les rapports de force entre majoritaires et minoritaires. C'est parce qu'elles proviennent de sociétés anciennement colonisées et considèrent que leurs pays d'origine subissent toujours un impérialisme économique, politique et militaire face à des gouvernements occidentaux, c'est parce qu'elles appartiennent à des cultures et à une religion ethnicisées qu'elles se sentent opprimées et marginalisées et non uniquement parce qu'elles sont femmes. Elles savent qu'elles cumulent plusieurs statuts minoritaires à la fois et elles en sont arrivées à une prise de conscience et à une volonté d'action non seulement en tant que femmes mais aussi en

tant que groupe minoritaire en fonction de leurs origines culturelles et religieuses et du rapport passé mais aussi présent entre l'Orient et l'Occident.

Elles ne nient pas le fait que certaines chercheuses et intervenantes appartenant au groupe majoritaire ont intégré les axes de genre, de classe et d'origine ethnique dans leurs études et pratiques mais elles estiment que cette approche demeure encore marginale dans le milieu de la recherche et de l'intervention féministes au Québec.

6.3.6 Les communautés et associations arabes et musulmanes

Les interlocutrices adressent de sévères critiques aux Canadiens d'origine arabe. Elles savent les communautés arabes traversées par de nombreux clivages du fait de leurs multiples origines nationales et régionales, de leurs différentes appartenances culturelles, de leurs diverses affiliations religieuses et confessionnelles, enfin, du large éventail de leurs orientations idéologiques et politiques. Elles sont conscientes de la difficulté de rassembler une population aussi diversifiée dans un seul et même mouvement associatif mais souhaitent tout de même que les groupes en arrivent à dépasser leurs divergences et leur intérêts propres et jettent des passerelles d'une part, entre eux et d'autre part, entre eux et d'autres groupes de la société civile.

Il se manifeste chez ces femmes un profond désir de créer une communauté unie et forte qui fonctionnerait comme un lobby ayant en charge la prise en compte des différents dossiers qui la concernent. Elles réalisent que les intérêts collectifs des Arabes ont besoin de s'exprimer directement dans les lieux où se prennent les décisions, donc à travers un lobby politique, un lobby dont le poids équilibrerait les rapports de force avec les groupes dominants, notamment les groupes sionistes car en plus du rapport de pouvoir qui lie les communautés arabes au groupe majoritaire, un autre rapport de force qui prend souvent la forme d'un affrontement interethnique¹⁶ les oppose aux groupes sionistes comme on peut l'observer dans différents espaces sociaux, notamment sur les campus universitaires. Mais malgré des progrès importants, elles savent leurs communautés d'appartenance encore loin de cet objectif. Mes informatrices citent d'ailleurs souvent en exemple la capacité des Canadiens d'origine juive à dépasser les tensions et les divisions dont sont minées aussi leurs communautés mais qui, face à l'adversité et dans l'intérêt collectif, font front

commun. Elles évoquent la capacité de ceux-ci surtout à faire infléchir la volonté des gouvernements des pays où ils sont établis. Autant qu'à la société majoritaire, c'est face à cette altérité, dont elles se démarquent par une frontière symbolique, qu'elles voudraient voir leurs groupes se renforcer. Groupes dont elles mentionnent les puissants moyens de production, de propagande et de diffusion d'information et d'images avilissantes sur les Arabes. *« c'est parce qu'ils ont un lobby puissant et des moyens d'influence importants que les sionistes réussissent à imposer leur volonté [...]. Et parce qu'ils disposent de ce pouvoir-là, ils manipulent l'information comme ils veulent et désinforment le public. »* (Amina)

Les interlocutrices les plus irritées par les difficultés des communautés arabes à structurer un mouvement associatif arabe sont sans conteste celles qui adhèrent à l'idéologie panarabiste qui vise à unir et à consolider les liens entre les Arabes et à édifier une entité arabe au nom de l'arabité. Elles pensent que les Arabes ont une chance exceptionnelle en diaspora de se retrouver réunis dans un même lieu que sont des espaces métropolitains cosmopolites comme Montréal et Toronto et d'être citoyens d'un même pays alors qu'ils sont géographiquement éparpillés dans le monde arabe et politiquement divisés du fait de la gestion politique de leurs dirigeants. Elles estiment qu'il importe de saisir cette opportunité pour se réunir et se rassembler autour d'une volonté commune, celle de se donner les moyens d'instaurer des associations regroupées à l'intérieur d'une fédération canado-arabe : *« C'est une chance inouïe que d'être tous, du Maghreb au Golfe, réunis dans une même société. Nous devons profiter de cette chance et nous consolider en un groupe uni et solidaire »* ('Abir). Elles voudraient voir les groupes développer des stratégies communes de défense des droits des Canadiens d'origine arabe et de résolution de problèmes sur une base arabe et non pas religieuse ou nationale. Elles souhaitent les voir aussi coordonner leurs actions pour une solidarité et un soutien communs aux peuples palestinien et irakien. Les panarabistes tout comme les panislamistes et les nationalistes d'ailleurs sont fortement politisées. Et c'est de la situation politique qui prévaut dans les sociétés arabes que leur vient cette forte conscience et culture politiques. Et c'est à partir de cette conscience qu'elles souhaitent la structuration d'un regroupement arabe solide et non pas le fait qu'elles soient porteuses d'un caractère essentialiste arabe qui motiverait ce désir. Elles se disent contrariées de l'échec de l'idéologie arabe parce qu'elle a été portée par les élites

politiques et pensent qu'elle se développerait mieux si elle l'était par des individus à la base. Plusieurs d'entre elles ne sont pas sans inquiétude face à la montée de la mouvance islamiste et ne voient pas d'un bon œil la consolidation de la base des groupes qui s'en réclament.

Elles voudraient voir les groupes arabes affermir leurs liens communautaires, mettre leurs énergies en commun et solidifier des organisations parapluie comme la Fédération Canadienne Arabe. Elles trouvent important de diversifier les secteurs d'action et d'activité au sein de l'espace communautaire arabe et que des associations s'occupent de l'aide aux immigrants et aux réfugiés, de la vitalité de la langue, de la transmission de la culture aux enfants, de la promotion de la culture et de la civilisation arabes, de la création d'espaces de discussion, de réflexion et de production d'études sur des problématiques qui concernent les Arabes.

Elles recommandent que des membres des communautés arabes s'approprient la culture politique québécoise et canadienne et qu'ils investissent l'espace politique aux niveaux fédéral, provincial et municipal où ils sont encore très peu présents. Elles voudraient les voir s'impliquer davantage aussi à la vie civique.

Elles souhaiteraient voir plus de jeunes issus des communauté arabes se diriger vers des études en droit, en relations internationales, en sciences sociales et en communications alors que ceux-ci ont tendance à s'orienter davantage vers des disciplines dites dures. Elles ont en assez, disent-elles, de voir les autres parler pour eux, écrire sur eux, produire sur eux et se poser en experts et spécialistes sur eux. Pour cela, elles louent les efforts d'organiseurs comme ceux qui ont créé *Ces pays qui m'habitent*, *expressions d'artistes d'origine arabe*, l'exposition *Min Zaman* ou encore *le Festival du monde arabe de Montréal* et sont satisfaites de l'évolution et de l'ampleur qu'a pris ce dernier depuis les quatre dernières années. Elles sont contentes de voir qu'il intéresse des Montréalais d'origine francophone et ceux d'autres origines alors que les activités sociales et culturelles organisées par des groupes arabes attirent généralement surtout des citoyens d'origine arabe. « *Je suis contente qu'il y ait un Festival du monde arabe et je suis contente de voir que ce festival grandit. Je souhaite qu'il ait même des ailes et qu'il se surpasse, qu'il surpasse les attentes de tous les Arabes.* » (Zoubida)

Elles espèrent beaucoup l'instauration d'un Institut du Monde arabe à Montréal à l'exemple de celui de Paris, car elles souffrent de l'absence d'un espace permanent où non seulement elles iraient, elles et leurs enfants, se ressourcer, mais où des non-arabes pourraient aussi avoir accès à une connaissance des Arabes et de l'islam différente de celle qui leur est généralement transmise via les médias. *« Des fois y a des amis qui me demandent où se procurer de la bonne information, où assister à de bons débats et tout et j'aimerais tellement qu'il y ait un Institut du Monde arabe ici, ça serait vraiment super. Avant il y avait le C.E.A.D, (Centre d'études arabes pour le développement) il s'y passait des choses très intéressantes mais malheureusement il n'existe plus [...] Et ça nous manque des places comme ça. »* (Noor)

Les répondantes reconnaissent que leurs communautés connaissent d'importantes et multiples réussites individuelles, mais qu'elles n'ont pas encore su réaliser une réussite collective. En effet, si plusieurs personnes d'origine arabe ont acquis un capital financier ou un capital culturel ou les deux à la fois, c'est au niveau du capital social au sens où l'entendent Portes et Sensenbrenner (1993) c'est-à-dire la capacité d'une collectivité de mobiliser la participation et l'engagement actifs de ses membres pour réaliser des projets communs et s'attaquer aux problèmes qu'elle rencontre, que les communautés arabes ont du chemin à faire.

6.3.7 L'ensemble de la société

Les participantes s'accordent pour dire que les réponses au phénomène d'ethnisation et de stigmatisation à l'encontre des Arabes et des musulmans, tout comme à l'encontre des autres groupes racialisés, ne sauraient être qu'individuelles, qu'elles doivent être envisagées de façon collectives, concertées, organisées et non pas seulement par les groupes visés. Autant ces interlocutrices soutiennent que les femmes arabes et les communautés arabes dans leur ensemble ont le devoir de prendre en mains ce problème qui les concerne directement, autant elles insistent pour dire que celles-ci devraient pouvoir compter sur le concours d'autres acteurs sociaux. Un problème comme celui-là devrait, estiment-elles, être abordé sous tous ses aspects, et pour ce faire, les actrices et acteurs sociaux doivent disposer d'une base d'action, d'un lieu de parole, de conditions et de ressources matérielles adéquates. Or,

ces femmes savent toutes que le réseau associatif arabe ne jouit encore ni d'une base sociale, politique et communautaire bien établie, ni d'une représentation et d'un lobby politiques solides. C'est à ce niveau qu'elles réclament un soutien du gouvernement qui leur permettrait de consolider les bases d'une organisation sociale et communautaire, car, comme elles le soutiennent, les moyens dont elles disposent présentement ne leur permettent pas des actions de grande portée et le bénévolat et volontariat finissent par essouffler même les individus les plus motivés.

« Le travail est à faire des deux côtés. Du côté des femmes arabes et musulmanes elles-mêmes qui doivent militer pour prendre leur place, parce que personne ne va leur dire : « Tenez, on va changer les choses pour vous » et du côté des gouvernements, des ministères qui ont les ressources, qui ont les fonds et qui devraient soutenir les femmes dans les actions qu'elles mènent parce qu'il ne faut pas que ce soit seulement au niveau bénévole. Non il faudrait des personnes qui pourraient travailler de façon permanente sur ce problème. C'est un travail qui demande du temps et donc c'est à tous les jours qu'il faut y travailler. Ce n'est pas en faisant des petites activités par-ci par-là qu'on va arriver à de bons résultats. » ('Adila)

Si toutes les femmes soumises à l'enquête valorisent le travail bénévole et volontaire, elles estiment en revanche qu'on ne saurait tabler que là-dessus pour arriver à atteindre ses objectifs. L'expression « c'est un problème grave et de taille » revient souvent dans leurs témoignages et elles soutiennent qu'à un tel problème, il faut consacrer un temps et des moyens adéquats.

« Si je dois me prononcer sur les perceptions, je dirais que nous ne pourrions pas à nous toutes seules, les femmes arabes au Québec, changer ces perceptions. Si les autorités ne nous aident pas justement à amorcer ce changement. On ne peut pas toutes seules. On a beau mettre sur pied des associations, on a beau discourir, mais ça reste en vase clos, ça ne sort pas de notre milieu, ça ne s'étend pas dans la société. Ce qu'on veut nous, c'est un écho au sein de la société québécoise. Nous on connaît nos problèmes, moi j'ai pas besoin de rencontrer une autre femme arabe et lui raconter mes problèmes parce qu'elle vit les mêmes problèmes que moi. Je la connais, elle me connaît. Tu vois, ce qui m'intéresse moi, c'est que nos discours aient un écho au sein de cette société dans laquelle nous sommes venus nous implanter. Sinon ça ne sert à rien, ça ne donne pas grand-chose. » (Maryam)

Zoubida abonde dans ce sens. Elle observe aussi que malgré les efforts déployés par des individus et des associations pour mener des activités en vue de lutter contre les

représentations stéréotypées des Arabes et des musulmans, ceux-ci sont freinés par le manque de ressources qui leur permettrait d'effectuer un travail efficace.

« Les déconstruire constamment, par la publication, par l'écriture, par la production de l'art, par la parole et médiatiser les événements. Les événements doivent être médiatisés, ils doivent être portés à la connaissance du public québécois. Et pour cela, évidemment, il faut des fonds, il faut des bénévoles, il faut des locaux. Comment réunir tout cela. Parfois il y a bien sûr des associations qui se mettent en place mais qui avortent parce que faute de moyens. Comment faire vivre ces associations? Comment les rendre visibles au point où le public québécois n'aura d'autres possibilités que de s'y intéresser ? » (Zoubida)

Le souci qui préoccupe la plupart des participantes est de trouver un moyen de rallier l'intérêt et l'engagement des catégories sociales non-arabes au combat mené dans les communautés arabes contre le phénomène d'ethnisation et de stigmatisation et comment atteindre différents pans de la société pour les informer et leur faire partager ce qu'elles réussissent parfois à réaliser.

Conclusion

Sensibles aux représentations ethnisantes qu'elles perçoivent dans les discours, les actes et des structures, les femmes d'origine arabe élaborent différents types de stratégies identitaires. Si certaines, de ces stratégies, inventées dans leur quotidienneté et au hasard des rencontres, sont davantage des réactions sur le vif, d'autres, qu'elles soient individuelles ou collectives, sont élaborées et mises en œuvre en vue d'objectifs déterminés et de finalités précises. Dans ces cas, les femmes utilisent les connaissances qu'elles ont de leur société d'établissement, les marges de manœuvre dont elles disposent, les moyens qu'elles arrivent à obtenir et les collaborations qu'elles réussissent à mobiliser. Ainsi, c'est généralement en connaissance de situations données et d'enjeux identifiés qu'elles vont mettre au point leurs plans d'action.

On retrouve dans les récits des interlocutrices plusieurs types de stratégies que j'ai recensés dans le chapitre théorique (p. 58-60), notamment celui du retrait ou du repli sur sa communauté, celui de l'évitement ponctuel, celui de la neutralisation des jugements du stigmatisateur par l'argumentation ou le ridicule, celui de la désimplication de la stigmatisation, enfin celui de l'assimilation instrumentale. Par contre, il est intéressant de

noter que certaines stratégies identifiées dans la littérature ne se retrouvent pas au nombre de celles développées par les répondantes. Ainsi, les femmes que j'ai rencontrées ne cherchent pas à s'assimiler au groupe majoritaire, pas plus qu'elles intériorisent l'image négative qui leur est renvoyée d'elles-mêmes ou de leur groupe. De même elles ne manifestent aucune honte d'elles-mêmes, de leur appartenance supranationale, nationale, culturelle ou religieuse ni une baisse d'estime de soi, même si elles sentent leur dignité mise à mal par le manque de considération de la part de leurs concitoyens. La honte, certaines la ressentent face au déclassement social qu'elles subissent en situation d'exil, à l'appauvrissement de leurs conditions de vie sociales et matérielles et de leur tissu relationnel, nullement par rapport à leur origine.

Cette absence de stratégie de l'assimilation à la société majoritaire chez les femmes interviewées peut s'expliquer, comme je l'indique dans le chapitre 3, par plusieurs facteurs : 1/ la valorisation contemporaine de la différence culturelle qui a fait émerger des groupes dont les discours, les pratiques et les codes tendent à s'imposer dans les collectivités anciennement établies, incitant celles-ci à se redéfinir selon de nouvelles dimensions ; 2/ les politiques du multiculturalisme (1971) fixées dans la loi sur le multiculturalisme (1998) qui favorisent et encouragent l'auto-définition, la reproduction et le maintien des cultures d'origine; 3/ l'augmentation des populations arabes avec la troisième vague d'immigration arrivée à partir des années 1980; 4/ l'établissement ou la consolidation d'associations arabes qui servent de points d'ancrage aux individus (CAF, NCCAR, Festival du monde arabe de Montréal, SPHR, MAP, Fondation canado-palestinienne du Québec, Parole arabe, etc.); 5/ l'intégration de plus en plus importante des femmes dans le mouvement associatif arabe et dans les groupes communautaires et de solidarité de la société d'accueil; 6/ la conscientisation et l'implication des jeunes issus de l'immigration dans les réseaux associatifs arabes et non-arabes. Tous ces éléments, s'ils ne permettent pas encore un mouvement associatif arabe bien organisé et jouissant d'un lobby solide, renforcent un sentiment d'appartenance des membres des communautés arabes et leur fournissent un espace de mobilisation et de revendication identitaire.

De toutes les stratégies observées, celles par lesquelles les répondantes affirment leurs identités ressortent de façon dominante. En effet le souci de modifier l'identité négative qui

leur est assignée et d'imposer une définition plus juste d'elles-mêmes et de leur groupe semble dominer toutes les autres chez les interviewées. Elles veulent entre autres qu'on leur reconnaisse les qualités ou traits de personnalité réservés d'une part, traditionnellement aux hommes - courage, esprit d'initiative, audace, etc.- et d'autre part, attribués aux femmes québécoises francophones - autonomie, indépendance, esprit combatif et revendicatif, assurance, etc. - tous ces traits et caractères qui servent à la justification et à la fixation des statuts et à la répartition des rôles. Ce faisant elles remettent en question non seulement l'identité des hommes arabes et le rapport hommes-femmes arabes mais également l'identité des femmes québécoises francophones, le rapport femmes arabes-femmes québécoises francophones et, de façon plus large, le rapport femmes du Sud - femmes du Nord.

Les stratégies identitaires individuelles adoptées par les femmes se distinguent de celles élaborées collectivement. Dans le cas des premières, les femmes agissent parce qu'elles sentent la présence d'une frontière symbolique mais elles ne l'analysent pas comme telle. Elles réagissent à une difficulté ou à une contradiction qu'elles ont à affronter comme par exemple lorsqu'elles sont l'objet de rejet ou de mépris. Lorsqu'elles réagissent immédiatement à leur ethnicisation, elles n'identifient pas toujours la frontière symbolique qui est en jeu mais les conséquences de celle-ci. Elles sentent la présence de la frontière, mais ne l'identifient pas toujours comme telle, elles répondent à sa manifestation concrète, à ses conséquences.

Dans le cas des stratégies identitaires collectives, les femmes repèrent des frontières ethniques non plus seulement dans leurs manifestations immédiates mais dans leurs expressions idéologiques ou organisationnelles. Ainsi, ces stratégies visent moins des représentations sociales perçues au jour le jour que des représentations qui se manifestent dans les grands discours sociaux et dans les structures, comme elles visent à réduire des frontières qu'elles identifient et qu'elles situent dans la société.

Dans tous les cas, la stratégie collective est présentée par les femmes comme un moyen de faire preuve de leur capacité d'analyse et de réflexion en vue d'actions concrètes et précises dans lesquelles elles sont prêtes à s'impliquer et souhaitent voir s'impliquer non seulement

tous les Arabes mais aussi d'autres groupes de la société. Cela s'applique aussi à certaines stratégies individuelles planifiées.

Mais c'est lorsqu'elles expriment leurs aspirations, revendications et recommandations que les femmes d'origine arabe évoquent le plus directement les grandes déficiences qu'elles perçoivent dans la société au cours de leurs expériences d'immigrantes ou de descendantes d'immigrants. Elles veulent être connues, reconnues et respectées, donc libérées des perceptions négatives qu'on a trop souvent d'elles et des Arabes en général. Elles veulent que cela se traduise par la possibilité de travailler selon leurs qualifications, de faire valoir leurs talents, de participer à la vie communautaire, civique et politique. Elles veulent faire connaître leurs cultures et les développer ici au contact des autres cultures.

Pour cela leurs revendications et recommandations visent les grands ensembles institutionnels de l'éducation, des médias, du marché du travail, de la recherche, des organismes communautaires, des partis politiques, de l'administration, etc. Dans chaque cas, elles demandent une prise de conscience, de la bonne volonté, des ressources et des moyens d'action. Finalement, elles font appel aux femmes et aux hommes arabes pour qu'ils prennent en charge leur intégration à la société et la valorisation de leurs cultures, de leur religion et de leur civilisation.

Notes

¹ Après plusieurs mois de controverse, Al Jazira a obtenu en juillet 2004 le droit de diffuser au Canada sous une condition toutefois. La compagnie intéressée à la distribuer, devait adopter un amendement à sa condition de licence lui permettant d'intervenir dans la programmation afin de bloquer tout propos jugé offensant. Cette intervention consistait à enregistrer la programmation de la station, à conserver l'enregistrement afin de vérifier et d'évaluer le contexte des émissions. Face à la pression de groupes lobbyistes juifs, le Conseil de radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC) a imposé pour la première fois de son histoire cette condition. Le CRTC a examiné 2000 mémoires dont 1200 qui se disaient favorables à la distribution de la chaîne contre 500 défavorables dont le Congrès juif canadien, le réseau de Global TV et B'nai Brith arguant que Al Jazira était un outil de propagande haineuse envers le peuple juif. La Fédération canado-arabe et le Conseil national des relations canado-arabes ainsi que plusieurs individus de la société civile ont milité en faveur de la distribution d'Al Jazira. La condition imposée par le CRTC, qui n'est en fait qu'une censure déguisée, a découragé les compagnies de cablodistribution. On voit clairement dans cette situation un rapport de force interethnique sous-tendu par le conflit israélo-palestinien et où le CRTC, qui représente le groupe majoritaire, penche non pas en faveur de la démocratie vu le nombre plus élevé de personnes en faveur de la distribution d'Al Jazira que celui qui s'y oppose mais cédera devant un groupe politiquement dominant.

² Baha Abu Laban est arrivé au même constat dans son étude *La présence arabe au Canada* (1981) conduite en 1974 et où, selon lui, l'appartenance culturelle arabe a connu une régression suite à la défaite arabe durant la guerre de 1967. Des Canado-arabes, même ceux de la première génération, ont tenté de camoufler leur

appartenance. Mais le conflit de 1973, où les Arabes ne sortirent pas vaincus, ravivera leur sentiment de fierté par rapport à leurs origines.

³ Le sens de « hijab » ici est à comprendre littéralement comme ce qui empêche de voir, de s'introduire par le regard en créant une frontière symbolique entre deux personnes ou deux espaces.

⁴ Basée à Toronto, la Fédération canado-arabe est une organisation parapluie qui regroupe, depuis 1967, plusieurs associations arabes du Canada. CAF se veut une base d'expression sociale et culturelle et d'action politique pour les Canado-arabes.

⁵ Contrairement aux autres conférencières qui sont établies au Canada ou aux États-Unis, Nawal Saâdawi vit en Égypte et ne fait des séjours aux États-Unis ou ailleurs que lorsqu'elle est menacée d'emprisonnement par le gouvernement égyptien pour ses positions politiques ou depuis les dernières années, par des groupes islamistes.

⁶ Aïda Kaouk a donné une définition de l'arabité plus large que je ne le fais moi-même. Parmi le groupe d'artistes sélectionnés pour l'exposition, on trouve une Arménienne du Liban, un Kurde d'Irak, deux Amazighes d'Algérie et un Juif du Maroc.

⁷ Artiste-photographe d'origine marocaine, Karim Rholem vit au Canada depuis 1985. À partir de 1994, il s'installe pendant 3 ans dans le Grand Nord où il photographie des Inuits en habit traditionnel de chasse. En faisant une recherche sur ce costume, l'artiste découvre un savoir-faire vieux de 4 000 ans qui malheureusement tend à disparaître. Il voulait alors imprimer cet art sur photo. Une série de portraits donnera un livre, *Uvattinnit* (de notre part en inuktitut). De retour à Montréal, Karim Rholem donne, tout en continuant à pratiquer la photographie, des conférences dans des établissements scolaires pour déconstruire les stéréotypes sur les Autochtones et les Arabes.

⁸ D'ascendance libanaise, Jayce Salloum est né à Kelowna en Colombie Britannique. Depuis les 25 dernières années, il travaille en installation, en photographie, en médias mixtes et en vidéo. Il explore une nouvelle forme d'art : l'enquête cinématographique où il s'agit de laisser du temps aux images, archives et témoignages afin de les laisser se révéler à soi. Par cette démarche, c'est la réflexion du réalisateur mais aussi celle du spectateur qui sont mises de l'avant. Par ailleurs, le travail artistique de Salloum remet en question les représentations stéréotypées, le mensonge et le silence. Cherchant à déconstruire la forme documentaire traditionnelle, il examine plutôt les différentes réalités sociales modulées par de fortes polarités politiques, idéologiques, historiques, géographiques et culturelles. L'approche déconstructiviste qu'il emprunte, lui permet de définir le lieu à partir duquel chaque individu entre en relation avec le monde ainsi que de transgresser les structures qui limitent et modèlent notre regard. Jayce Salloum accorde une place privilégiée aux éléments constitutifs de la représentation sociale, et tout particulièrement au contexte politique, historique, social et culturel qui la sous-tend.

⁹ Grande figure de la résistance libanaise et membre du parti communiste libanais, Souha Béchara est cette jeune militante qui, en 1988 a tenté d'assassiner le général Antoine Lahad, chef de l'Armée du Liban-Sud (A.L.S). Arrêtée suite à sa tentative, elle est emprisonnée et torturée pendant 10 ans dans la tristement célèbre prison de Khiam. À sa libération, elle a co-écrit avec Gilles Paris un livre autobiographique intitulé *Résistante* (2000). Cf. aussi le documentaire réalisé par Randa Chahal Sabbag, *Souha Béchara, portrait d'une résistante* (2000)

¹⁰ J'ai suivi la controverse et la mobilisation autour du projet à travers les médias et les échanges électroniques entre associations et membres des communautés arabes durant les mois de septembre et d'octobre 2001. J'ai eu l'occasion, durant cette période, de parler de ce sujet avec les artistes suivants : Rawi Hage, Mirella Aprahamian et Adel Al Nasser.

¹¹ Mernie et Doula : voici un bon exemple de rencontre interculturelle. Ayant vécue en Égypte, au Qatar, à Halifax et à Ottawa, la vocaliste Maryem Hassan a été influencée par différents genres de musique. Elle s'est produite jeune dans différents endroits, notamment en Europe où elle chante les Beatles et Joni Mitchell. Vers la vingtaine, elle éprouve le besoin de replonger dans ses racines arabes et étudie la musique arabe classique avec le professeur Georges Sawa. Elle part ensuite pour l'Égypte et la Syrie pour compléter sa formation. De retour au Canada, elle écrit, compose et chante en arabe au sein de deux groupes Doula et Maza Mezé. Par la suite, elle crée, avec son conjoint Ernie Tollar le groupe Mernie (Maryem et Ernie). Ernie Tollar a étudié le jazz, la musique arabe et indienne. Il était le flûtiste dans Doula et Maza Mézé. Mernie qui se veut un groupe composite, veut donner libre cours à l'imagination en abolissant les frontières entre les catégories musicales et en puisant dans chacune d'elle.

¹² D'origine Yéménite, Laïla Binbrek est née à Kitchener mais a passé son enfance en Arabie Saoudite et son adolescence en Égypte. Elle a fait ensuite des études supérieures en art en Angleterre et au Canada. Elle vit présentement à Toronto où elle se consacre à l'art et milite au sein de la Fédération canado-arabe. La question identitaire est centrale dans son œuvre. Un autre thème qui traverse l'œuvre de l'artiste est la place qu'occupent les femmes dans les sociétés occidentales et orientales. Dans le portrait dressé d'elle à l'occasion de *Ces pays qui m'habitent*, elle dit ceci : « Quand je dis : je rentre chez moi, ce peut-être à Kitchener ou au Moyen-Orient » et « On peut donner plusieurs interprétations à mon travail : le fait de savoir d'où je viens ouvre la porte à d'autres significations, d'autres façons de le regarder ». Laïla Binbrek est cette jeune artiste qui avait proposé lors de la sélection des artistes par Aïda Kaouk pour l'exposition *Ces pays qui m'habitent*, une œuvre présentant un sexe infibulé mais que la conservatrice a refusé. Après discussion entre la conservatrice et l'artiste, cette dernière a très bien compris la décision de Aïda Kaouk qui voulait éviter tout risque qui ferait dévier le message du projet. Laïla Binbrek a alors préparé, spécialement pour l'exposition, l'installation *Mirror, Mirror*.

¹³ Jamilie Hassan est née et vit à London Ontario. Parmi ses œuvres celles-ci : *Los Desaparecidos* (1981), *Meeting Nasser* (1985-1986), *Mukhabarat State or Zenobia's Wall* (1986), *The Satanic Verses* (1990), *Seek Knowledge Even Onto China* (1995), *Boutros Al Armenian/Mediterranean Modern* (1997-1998), *Trespassers & Captives* (1999).

¹⁴ Aïda Kaouk a signé la lettre lui annonçant le non renouvellement de son contrat parce qu'elle pensait que la direction du musée allait lui proposer un poste permanent en reconnaissance de ses nombreuses années de service (10 ans et 14^{ème} terme). Ce n'est qu'en mai 2002, qu'elle a réalisé que son poste était aboli et qu'elle allait être congédiée au terme de ce dernier contrat. (extrait de la lettre : Votre période d'emploi débutera le premier décembre 2001 et se terminera le 30 novembre 2002. Veuillez noter qu'il n'y aura pas de prolongation après le 30 novembre 2002)

¹⁵ La Maison de la Culture Arabe si elle est inscrite en tant qu'organisme à but non lucratif ne dispose pas, faute de moyens, d'un local permanent et opère à partir de la résidence de Nawal Halawa. Cet élément, la localisation non centrale de la résidence de Mme Halawa (Ile-des-Soeurs) et le manque de disponibilité des gens, font que le cercle des bénévoles, tel que je l'ai observé, a souvent changé. Malgré ces difficultés, il y avait tout au long de la préparation de l'événement, une relève de bénévoles autour d'un noyau central.

¹⁶ Une confrontation politique qui prend la forme d'une confrontation interethnique oppose fréquemment les Canadiens d'origine arabe et d'origine juive à Montréal et ailleurs au Canada. Pour exemple, l'affaire Concordia à Montréal (9 sept.2002), l'exposition *Artistes contre l'occupation* à Montréal (sept. 2003), l'affaire Al-Jazira, l'exposition de Zahra Kazemi à la bibliothèque municipale de Côte-St-Luc, Montréal (mai 2005), et diverses confrontations en Ontario au sujet d'événements organisés par les étudiants arabes ou juifs sur la situation au Proche-Orient.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette thèse visait, rappelons-le, à rendre compte de l'impact que peuvent avoir au quotidien les représentations sociales dont les femmes arabes se sentent l'objet, en général et au Québec en particulier. Il s'agissait de comprendre comment ces femmes, individuellement et collectivement, vivent l'expérience de l'identification ethnique, avec tout ce que cela suppose dans différentes sphères du quotidien, et comment elles y réagissent. Le point de vue des femmes elles-mêmes, le récit de leurs expériences est apparu l'angle d'observation le plus approprié pour rendre compte des processus complexes que sont la déconstruction des assignations ethniques et la mise en place de stratégies identitaires, processus centraux dans mon analyse. C'est pourquoi j'ai recueilli les témoignages d'un large éventail de femmes arabes établies au Québec depuis plus de quatre ans. Deux ordres d'objectifs présidaient à la démarche : le premier, d'ordre scientifique, s'inscrit dans le champ des études ethniques et consistait à discuter, sous l'angle particulier de l'expérience des femmes arabes au Québec, de la question des enjeux identitaires en contexte de rapports majoritaire/minoritaire. Le deuxième objectif, que l'on pourrait qualifier de « militant » ou « politique », consistait à déconstruire le regard que ces femmes, en tant que groupe minoritaire, sentent posé sur elles et à leur ouvrir ainsi un espace d'affirmation identitaire autonome.

Les immigrants originaires des pays arabes sont établis au Canada depuis la fin du XIX^e siècle. Depuis, leur nombre n'a cessé de croître. Venues majoritairement du Proche-Orient et composées d'individus pour la plupart de religion chrétienne, les deux premières vagues d'immigration se sont relativement bien intégrées dans le tissu social et ont fini, le plus souvent, par s'y fondre. La troisième vague d'immigration arrivée à partir de 1975, comprend des individus originaires d'autres régions, notamment du Maghreb, de l'Irak, du Sud Liban, de la Palestine et du Soudan. Ces derniers sont majoritairement musulmans et viennent s'ajouter à d'autres immigrants provenant de régions musulmanes (Iran, Inde, Pakistan, Afghanistan, Somalie, Bangladesh). Cette dernière vague arrive à une période marquée par des conflits géopolitiques dans le monde arabe et musulman et par la montée d'une idéologie fondamentaliste dans les pays musulmans. Affichant et affirmant leurs identités arabe et/ou musulmane, les membres de ces groupes se rendent visibles dans un espace social où ils sont perçus comme trop différents. De plus, l'apparition du voile, élément nouveau dans la société québécoise à partir des années 1980, servira de marqueur

identitaire pour ethniciser les femmes arabes/musulmanes et ériger une frontière symbolique entre elles et les autres groupes sociaux. À cet élément, qui signifie la présence d'une nouvelle altérité dans l'espace social, s'en ajouteront d'autres tels que des demandes d'accommodements raisonnables, de lieux de culte, de dispenses des cours de natation pour les jeunes filles, etc., qui focaliseront l'attention publique et rendront ces communautés plus visibles et plus exposées à un processus d'ethnisation. Cette arrivée massive de nouveaux arrivants va influencer sur l'appartenance et l'identité culturelles arabes et musulmanes en général.

Malgré l'ancienneté de leur établissement au Canada, peu d'études ont porté sur les Canadiens d'origine arabe. Quelques une seulement se sont intéressées à leur histoire d'émigration, la reproduction et le maintien de leurs cultures, leur intégration socio-économique ou leur assimilation. Ce n'est qu'à partir des années 1990, avec la guerre du Golfe, qu'un réel intérêt sera porté à ces groupes, notamment par des étudiants, et que les questions liées à l'identité commenceront à retenir l'attention. La revue de la littérature sur les Arabes montre leur diversité à tous les niveaux, comme en témoigne la multitude de catégories identitaires par lesquelles ils sont appréhendés. Ces catégorisations ont souvent pour effet d'intégrer même des personnes qui ne s'identifient pas comme Arabes. C'est pour cette raison et afin de mieux cerner le groupe de femmes que je voulais étudier, que je me suis basée sur une définition de l'identité arabe qui, tout en s'appuyant sur celle donnée par Baha Abu Laban, intègre une dimension subjective. La prise en compte de cette dimension subjective de la définition du terme « arabe » s'imposait pour cerner les stratégies identitaires des femmes arabes et pour comprendre comment se réalise la construction d'un « nous » auquel s'identifier en marge du processus d'ethnisation et enfin, pour saisir la nature du rapport de frontière ethnique externe et interne en jeu dans cette dynamique. Le profil de ma cohorte ne correspond donc pas à celui établi par les recensements ni à celui défini dans certaines études. Le type de questionnement posé dans cette recherche exigeait d'élaborer une définition la plus précise possible, qui revenait à ne retenir, parmi la population originaire des pays arabes, que les personnes s'identifiant elles-mêmes comme arabes.

Le questionnement de cette recherche, qui s'ancre au départ dans des observations personnelles et dans des discussions avec des femmes et des hommes arabes, trouve un écho dans la littérature sociologique, notamment celle sur les études ethniques et celle sur les représentations sociales, ce qui m'a conduite à appréhender mon objet de recherche sous l'angle de l'ethnicité et à centrer mes observations sur les représentations sociales. La revue de littérature dans le champ des représentations sociales fournit en effet des outils conceptuels utiles pour examiner le processus d'ethnisation dont fait l'objet un groupe donné. Elle a permis de repérer les noyaux centraux et les schèmes périphériques autour desquels sont organisées les représentations sociales par lesquelles sont caractérisées les femmes arabes ainsi que les processus logiques par lesquelles ces représentations orientent les comportements et justifient les pratiques, en premier lieu ceux de différenciation et de marginalisation. Cela m'a semblé utile pour bien comprendre la frontière ethnique qui définit les relations entre les femmes arabes et différents secteurs de la société.

De l'examen de la littérature dans le champ des études ethniques, j'ai retenu l'approche constructiviste qui pose l'identité ethnique comme un construit social s'élaborant au cours d'un processus de différenciation mis en place à travers les interactions sociales entre les groupes. Cette différenciation se fait à travers le choix de marqueurs identitaires qu'on sélectionne pour délimiter son territoire identitaire et pour définir celui de l'Autre. Selon cette approche, bien qu'assignés à une identité ethniciante, les individus disposeraient d'une marge de manœuvre et de moyens pour agir sur leur catégorisation. Ils élaboreraient des stratégies en fonction d'une situation donnée d'interaction et de déterminismes sociohistoriques, culturels et psychologiques, et adopteraient des conduites axées vers des finalités individuelles ou collectives afin de proposer ou faire accepter une représentation correspondant à l'identité par laquelle ces individus voudraient que les autres les reconnaissent. Ces stratégies identitaires sont inévitablement marquées par les rapports de domination et d'inégalité entre un groupe majoritaire qui a le pouvoir de désigner et un groupe minoritaire qui tente de renverser cette désignation et d'imposer une définition conforme à l'identité qu'il se reconnaît.

Que nous ont appris les femmes rencontrées ? Que retiendrons-nous de l'analyse de leurs témoignages ? Il appert pour commencer que les femmes d'origine arabe sont très

conscientes des représentations sociales ethnicisantes dont elles se sentent l'objet dans la société d'accueil et cernent bien d'une part, la catégorie identitaire à laquelle elles sont assignées et d'autre part, la frontière ethnique érigée entre elles et leurs concitoyens, notamment ceux du groupe majoritaire. De plus, ces femmes identifient clairement les noyaux centraux et les schèmes périphériques de la représentation sociale des femmes arabes dans les discours produits sur celles-ci et leurs groupes d'appartenance : soumises, voilées et battues sont les marqueurs identitaires qui ressortent le plus dans les entretiens. Elles saisissent en même temps comment elles sont catégorisées en comparaison d'une part, avec les hommes arabes, perçus comme violents, oppresseurs et fanatiques et d'autre part, avec les femmes québécoises francophones, présentées comme modernes, autonomes et émancipées. L'étude de quelques espaces discursifs aux chapitre 3 et 4 montre d'ailleurs une correspondance entre les attributs sémiques par lesquels leurs auteurs caractérisent les Arabes et ceux rapportés dans les témoignages des interlocutrices. Si les représentations sociales des Arabes ont quelque peu évolué depuis la fin du XX^e siècle, certains de leurs éléments les plus résistants se manifestent encore aujourd'hui dans les discours et les attitudes. Les traits centraux et périphériques de la représentation sociale des Arabes que l'on observe dans la société contemporaine à savoir « violents, fanatiques » pour les hommes et « soumises, opprimées, voilées et non émancipées » pour les femmes étaient ceux par lesquels ils étaient déjà caractérisés dans les récits de voyage des abbés qui effectuaient le pèlerinage en Terre Sainte à la fin du XIX^e siècle. Certaines attitudes manifestées par ces voyageurs telles le mépris, le dégoût, la pitié sont rapportées dans les témoignages des interlocutrices comme s'exprimant encore aujourd'hui dans la société d'accueil.

Par ailleurs, les femmes reconnaissent une influence déterminante aux représentations sociales dans leur quotidien, à savoir une interférence dans leurs interactions avec leurs concitoyens, les institutions qu'elles fréquentent et les organismes sociaux auxquels elles s'adressent. Face à ce phénomène d'ethnicisation et à ses répercussions, ces femmes réagissent en se donnant des moyens et en mettant des stratégies au point. Celles-ci sont de deux ordres : individuelles et collectives. Dans le cas des premières, les femmes agissent parce qu'elles sentent la présence d'une frontière ethnique bien qu'elles ne l'analysent pas comme telle. Elles réagissent, de façon spontanée et au hasard des rencontres, à des

situations où elles se voient imposer une identité dans laquelle elles ne se reconnaissent pas et qu'elles tentent de défaire en présentant l'identité qu'elles revendiquent. Elles réagissent surtout en pensant aux conséquences de ce qu'elles perçoivent et ressentent. Les résultats laissent voir que mêmes des femmes qui vivent davantage en retrait dans leurs communautés, qui ne maîtrisent pas ou peu les langues officielles trouvent le moyen de réagir lorsqu'il leur arrive d'être face à une personne ou un groupe de personnes qui leur renvoie d'elles-mêmes ou de leur groupe une identité dévalorisée. Parce qu'elles prennent conscience avec le temps des manifestations de ces représentations, ces femmes élaborent également, toujours à titre individuel, des stratégies planifiées dans le but d'agir sur le processus d'ethnisation qui les maintient, elles et leurs groupes d'appartenance, dans une catégorie qu'elles jugent infériorisante. Les moyens qu'elles mettent alors en place sont la médiation interculturelle, la sensibilisation, l'éducation, la recherche, l'implication dans la société civile et les institutions gouvernementales, les arts, les médias, etc.

Dans le cas des stratégies collectives, les femmes repèrent des frontières symboliques non plus seulement dans leurs manifestations immédiates mais dans leurs expressions idéologiques ou organisationnelles. Par ces stratégies élaborées et développées sur un long terme au sein d'espaces collectifs, elles visent à agir sur les représentations sociales qui se manifestent dans les discours sociaux et les structures. Pour ce faire, elles identifient la situation et les enjeux qui y sont liés, fixent des finalités, mobilisent les moyens et les ressources nécessaires et font appel au soutien et à l'engagement d'autres composantes de la société. Elles mettent au point des stratégies concertées en vue de construire une identité collective et qui émergent comme contestation et transformation de l'identité assignée ainsi que comme affirmation et revendication de l'identité assumée. À travers les négociations qui accompagnent la lutte entre la déconstruction de l'identité négative imposée et la construction de l'identité valorisée revendiquée, les Canadiennes d'origine arabe tentent de bâtir des passerelles entre leurs groupes d'appartenance et les autres groupes sociaux. Elles tentent aussi d'aménager des espaces de rencontre et de dialogue entre les cultures, les savoirs et les savoirs-faire, les histoires et les héritages civilisationnels. Leurs propos sont clairs sur un point : si leur objectif est de s'intégrer et de prendre leur place dans leur société d'accueil, elles ne cherchent nullement à s'y fondre ni à s'assimiler au groupe majoritaire. Elles tiennent à leur différence et veulent la voir évaluer par leurs concitoyens

non pas comme un élément dysfonctionnel et non intégrable dans le corps de la société, mais reconnue comme un apport positif.

En définitive, quelles identités revendiquent ces femmes ? Ces identités sont multidimensionnelles et en perpétuelle construction. Si leur rapport à l'identité arabe diffère, celui à la religion, qu'elle soit chrétienne ou musulmane diffère aussi. En effet, les femmes de cette cohorte n'ont pas toutes la même conception de la religion ni n'élaborent le même discours sur elle. Toutes n'en ont pas non plus une même pratique. Si cinq des participantes construisent leur identité à partir de leur affiliation confessionnelle, maronite ou chi'ite et que trois autres le font à partir de leur appartenance à la religion musulmane, pour toutes les autres, même celles qui sont pratiquantes, ce n'est pas l'identité religieuse qui est la plus importante. Elles ne s'en servent pas pour se présenter ni pour définir leur territoire identitaire. Toutefois, cette part musulmane de l'identité se manifeste dans les situations où elle est agressée de l'extérieur. Dans ces situations, certaines interlocutrices, qui se revendiquent comme laïques voire athées, peuvent en arriver à mettre de l'avant leur appartenance à l'islam. C'est le cas des femmes, qui par solidarité avec leurs concitoyens musulmans et tout particulièrement durant les périodes de crise politique vont s'afficher musulmanes. Elles s'afficheront musulmanes également lorsqu'elles se feront dire que si elles sont différentes de la « masse », c'est précisément parce qu'elles ont su marquer une distance avec leurs culture et religion d'origine. En effet, si la situation des Canadiennes d'origine arabe, de même que les luttes qu'elles mènent pour modifier leur rapport au groupe majoritaire, ressemblent en bien des aspects à celle des Canadiennes originaires des pays du Sud, la particularité des Arabes réside dans le fait que leur ethnicisation et leur différenciation se font à partir de leur appartenance à l'islam qui est l'angle principal d'appréhension des groupes arabes, même ceux d'origine chrétienne. La différence de l'Arabe se pose le plus souvent en termes religieux. Or l'islam semble poser problème dans la société québécoise comme partout ailleurs en Occident, où il est souvent perçu comme trop éloigné des valeurs judéo-chrétiennes parce que porteur d'un message de violence et de haine. Il est par conséquent à craindre. Cette représentation de l'islam radicalise la perception des Arabes dans l'espace social. Les Arabes semblent incarner davantage une identité contraire qu'une identité autre. La différence de l'« Arabe » par rapport au « Québécois francophone » se démarque de celles des autres groupes ethniques parce

qu'elle est perçue comme entrant en collision avec le corps social et, contrairement à ces dernières qui sont, selon leur degré de distance, acceptées ou tolérées, celle-là est perçue comme devant être plutôt marginalisée.

Mes données vont dans le sens du présupposé avancé en introduction de cette thèse, à savoir que l'identité n'est pas une donnée fixe mais un construit social qu'il s'agit d'appréhender en relation avec un contexte sociohistorique particulier. Il ressort clairement que l'identité des interlocutrices procède par juxtaposition et que leur identification à l'arabité s'amalgame à d'autres identifications toujours en devenir. Cette identité émerge des relations complexes qu'elles établissent entre elles et autrui, entre le social et le personnel, entre le sentiment subjectif de leur identité et la définition qui leur est signifiée de l'extérieur. Elle ne saurait par conséquent être essentialisée.

Cependant, si mes analyses rencontrent les objectifs établis au départ de cette recherche, il faut se garder des généralisations excessives étant donné la taille réduite et la composition de mon échantillon. En effet, bien que celui-ci comprenne des femmes assez diversifiées en termes d'origine nationale et religieuse, de catégories d'âge et professionnelles, de durée d'établissement, de statut matrimonial, etc., il compte un plus grand nombre de répondantes (plus de la moitié) de niveau universitaire, qui ont davantage réfléchi aux questions reliées à l'identité et qui sont donc plus susceptibles de s'engager publiquement dans ce processus de déconstruction de leur ethnicisation. En disant cela, il ne s'agit pas de tomber moi-même dans le stéréotype voulant que les femmes arabes n'ayant pas un niveau scolaire élevé seraient moins aptes à discuter de ces questions. Nous avons vu au contraire (chapitres 5 et 6) qu'elles étaient tout autant préoccupées par la stigmatisation dont leurs groupes d'appartenance sont l'objet et s'expriment aussi à ce sujet, mais en des termes qui sont les leurs. Je ne prétends pas avoir présenté le point de vue exhaustif de toutes les femmes arabes du Québec. Il s'agit d'une vision particulière de ces femmes, d'une analyse de leur réalité qui a, à tout le moins, le mérite d'en faire comprendre la complexité. La récurrence des traits communs montre par ailleurs que cette analyse peut prétendre à un degré satisfaisant de généralisation.

Il faut mentionner également une autre limite de cette démarche qui, rappelons-le, s'appuie sur le point de vue des femmes arabes elles-mêmes. Il est bien clair que les représentations

étudiées sont celles dont les femmes arabes se sentent elles-mêmes l'objet dans la société. Le point de vue de personnes issues du groupe majoritaire n'apparaît pas. Je n'ai pas non plus procédé à une analyse de type classique de discours produits sur ces femmes. De plus, je me suis intéressée presque exclusivement au secteur francophone de la société québécoise même si quelques unes des interlocutrices, qui évoluent davantage dans ce milieu, aient rapporté elles aussi dans leurs témoignages, les répercussions de ces représentations sociales dans les interactions sociales qui les lient à leurs concitoyens anglophones. Une dernière limite concerne l'approche par élimination adoptée dans le recrutement des répondantes, qui, si elle a voulu cerner de la façon la plus précise possible les sujets étudiés, a par conséquent exclu des femmes d'origine kurde, amazighe, juive, copte ou maronite qui s'identifient et se réclament aussi de l'arabité.

Malgré ces limites, cette thèse permet d'approfondir la réflexion sur des éléments importants, jusque-là négligés par la recherche en sciences sociales : la prise de conscience de la situation de domination subie par les femmes d'origine arabe; leur conscience d'appartenir à un groupe minoritaire, différencié par des marques physiques et culturelles et assigné à un statut minoritaire; leur conscience aussi d'être exposées à un regard dénigrant et à des pratiques discriminatoires d'ordre économique, légale et politique; leur conscience enfin de devoir déployer des stratégies identitaires pour contrer l'ethnisation et la marginalisation.

Prêter attention aux femmes arabes, ce n'est pas seulement répondre à l'attente supposée des lecteurs et des lectrices qui placent les relations femmes arabes/hommes arabes au cœur de leurs interrogations. Prêter attention aux femmes arabes, c'est aussi offrir une tribune à des femmes dont la voix est peu entendue afin qu'elles témoignent de leurs expériences face aux représentations sociales qui déterminent leurs identités dans une société où elles sont nées, ou, à tout le moins se sont établies depuis un certain temps.

On a trop souvent parlé pour les femmes arabes. Il me semble qu'elles seules peuvent, en connaissance de cause, décrire les identités niées à partir de leurs trajectoires de vie. J'ai voulu, dans ce travail, leur offrir un espace où elles entreraient en scène pour décrire comment elles s'inscrivent et s'écrivent dans, par et contre les discours qui les visent. J'espère l'avoir fait. Et je dirais, pour reprendre C.W. Mills, qu'il faut transformer les

épreuves individuelles en enjeux sociaux. On peut espérer que cette étude permettra d'ouvrir de nouvelles perspectives, qu'elle contribuera à donner un réel essor à ce thème de recherche, non plus selon des problématiques qui ethnicisent davantage les femmes arabes, mais à partir de questions qui permettront d'examiner les diverses formes de rapport sociaux qui les lient à la majorité.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- ABDO, Nahla (1996), *Sociological Theory : Beyond Eurocentric Thought*, Toronto: Canadian Scholars Press.
- ABOU, Sélim (1977), *Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec*, Centre international de recherche sur le bilinguisme, (résultats d'un sondage effectué à Québec et à Montréal au printemps 1975), Québec, publication B-66.
- ABRIC, Jean-Claude (dir.) (1994), *Pratiques et représentations sociales*, Paris, P.U.F.
- ABU-LABAN, Baha (1981), *La présence arabe au Canada*, cercle du livre de France, Ottawa, Multiculturalisme Canada.
- ABU-LUGHOD, Lila (1998), *Remaking Women : Feminism and Modernity in the Middle East*, The American University in Cairo Press.
- ACHCAR, Gilbert (2003), *L'Orient incandescent, Le Moyen-Orient au miroir marxiste*, Cahiers libres, Editions Page deux, Lausanne.
- AFFERGAN, Francis (1987), *Exotisme et altérité*, Paris, P.U.F.
- AGNEW, Viljay (1996), *Resisting Discrimination: Women from Asia, Africa, and the Caribbean and the Women's Movement in Canada*, Toronto, Buffalo: University of Toronto.
- AHMED, Eqbal (2001), *Terrorism : Theirs and Ours*. New York: Seven Stories Press, Open Media Pamphlet Series.
- AL-HUSRI, Sâti' (1961), *Al-'Ouroûbah awwalan*, Beytouth, 4e édition.
- ALTORKI, Soraya & Camillia F. EL- SOLH, Ed. (1988), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press.
- AMOSSY, Ruth (1991), *Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype*, Paris, Éditions Nathan.
- AMOSSY, Ruth, et Michel DELON (dir.) (1999), *Critique et légitimité du préjugé (XVIIIe-XXe siècle)*, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990), *Logiques métisses*, Paris, Payot.
- ANGUS-REID GROUP (1991), *Attitudes About Multiculturalism and Citizenship*, Ottawa, Multiculturalism and Citizenship Canada, July.
- CLAIRE, Anne (1998), *Tchador*, Laval, Éditions Trois, Collection Coralline.
- ARENDT, Hannah (1973), *The Origins of Totalitarianism*, New York : Harvest Books.
- AUMALE (d'), Jacques (1945), *Voix de l'Orient : souvenirs d'un diplomate*, Montréal, Les Éditions Variétés, Dussault et Péladeau.
- AURON, Yair (2003), *The Banality of Denial : Israël and the Armenian Genocide*, Transaction publishers.
- AYOUB, Mouna (2000), *La vérité*, Paris, Michel Lafon.

- BALIBAR, Étienne et Immanuel WALLERSTEIN (1988), *Race, Nation, Classe. Les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- BALS, Myriam (1999), *Les domestiques étrangères au Canada : esclaves de l'espoir*, Montréal, Logiques Sociales, l'Harmattan.
- BANNERJI, Himani (1995), *Thinking Through : Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism*. Toronto : Women's Press.
- BARTH, Fredrik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Company.
- BATAILLE, Philippe (1997), *Le racisme au travail*, Paris, Éditions La Découverte.
- BERDUGO-COHEN, Marie, COHEN, Yolande et Joseph LÉVY (1987), *Juifs du Maroc à Montréal : témoignages d'une immigration moderne*, VLB, Montréal.
- BERFAS-HOUFANI, Zehira (2002), *Lettre d'une musulmane aux Nord-Américaines*, Montréal, Éditions Écosociété.
- BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN (1986), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Éd. Méridiens Klincksick.
- BESSIS, Sophie (2001), *L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.
- BIBEAU, Gilles, VIDAL, Jean-Michel, DUPUIS, Jean-Pierre et Danielle BÉLANGER (1987), *À la fois d'ici et d'ailleurs: les communautés culturelles du Québec dans leurs rapports aux services sociaux et de santé, rapport de recherche présenté à la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux* (Rochon), Montréal, Groupe interuniversitaire de recherche en anthropologie médicale et en ethnopsychiatrie.
- BIN LADEN, Carmen et Ruth MARSHALL (2003), *Le voile déchiré*, Paris, Michel Lafon.
- BOUCHARD, Camille (2000), *Des larmes mêlées de cendres*, Montréal, Stanké.
- BOUHDIBA, Abdelwahab (1995), *Quêtes sociologiques, Continuités et ruptures au Maghreb*, Tunis, Cérès, Collection Enjeux.
- BOURDIEU, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, collection Le sens commun.
- BOURDIEU, Pierre (1994), *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Editions du Seuil, Collections Points.
- BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON (1970), *Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les éditions de Minuit.
- BOURQUE, Renée et Lise RIOUX (1991), *Barrière à l'emploi pour les Québécois des communautés culturelles*, Collection Études et Recherches, no.4, Montréal, MCCI.
- BOUTROS, Raymond (2003), *Un jour, ils comprendront*, Montréal, Éditions Raymond Boutros.

- BRIEMBERG, Mordecai (1986), *Sand in the Snow : Images of the Middle East in Canadian English-Language Literature and Commentary*, Kingston, NECEF Publications, Series Editors : Fouad Moughrabi and Elia Zureik.
- BUTOVKY, Avriel (1995), *The Languages of History. Selected Writings on the Middle Est*, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University.
- CAMILLERI, Carmel et al (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F.
- CAMILLERI, Carmel et Margalit COHEN-EMERIQUE (sous la direction), (1989), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, l'Harmattan.
- CANADIAN ARAB FEDERATION (2002), *Arabs in Canada. Proudly Canadian and Marginalized*, Ottawa, avril.
- CÉSARI, Jocelyne (2004), *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- CÉSARI, Jocelyne (1997a), *Faut-il avoir peur de l'Islam?* Paris, Presse de Sciences de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, la Bibliothèque du citoyen.
- CÉSARI, Jocelyne (1997b), *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- CHENNOUFI, Miloud (2003), *Grandes puissances et islamisme, essais*, Ed. El-Ikhtilef (préface de Omar Aktouf).
- CHEVALIER, Dominique, GUELLOUZ, Azzedine et André MIQUEL (1991), *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*, Paris, Flammarion.
- CHOMBART DE LAUWE, Paul-Henry (dir.) (1964), *Image de la femme dans la société*, Paris, Les Éditions Ouvrières, Collection L'évolution de la vie sociale.
- CHOMSKY, Noam & Edward S. HERMAN (1988) , *Manufacturing Consent : The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, 1st Edition.
- CONSEIL DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION (1993), *L'immigration et le marché du travail : un état de la question*, Montréal, Secrétariat du C.C.C.I.
- COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE DU QUÉBEC (1995), *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*, Document soumis à la réflexion publique, février.
- COOK, Thomas et fils, et Théodoric PARÉ (1922), *Premier pèlerinage officiel des Canadiens en Terre-Sainte, sous la direction spirituelle du Très Révérend père Mathieu-Marie de l'ordre des Frères Mineurs, commissaire de Terre-Sainte au Canada et organisé par la compagnie de voyage Thos Cook & fils*, Montréal, Imprimerie populaire.
- CORM, Georges (1992), *Conflits et identités au Moyen-Orient (1919-1991)*, Paris, Arcantère.
- CORM, Georges (2002), *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte.
- DAHAB, Farida Elizabeth (2002), *Voices in the Desert, An Anthology of Arabic-Canadian Women Writers*, Toronto, Guernica Editions.

- DELAPLANCHE, l'Abbé (1887), *Le pèlerin de Terre-Sainte : voyage en Égypte, en Palestine, en Syrie, Smyrne et Constantinople*, Québec, Éditions J.N. Duquet.
- DEMAZIÈRE, Didier et Claude DUBAR (1997), *Analyser les entretiens biographiques : l'exemple de récits d'insertion*, Essais et recherches, Paris, Nathan.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre (1991), *Recherche Qualitative; Guide pratique*, McGraw-Hill Éditeurs, Montréal.
- DIRES, (1992), *Numéro thématique sur l'islam* (avec la collaboration spéciale de Aïcha BARKATIS), volume 10, numéro 1, printemps (La revue du CEGEP de St Laurent).
- DIRIE, Waris, D'HAEM, Jeanne et Marie-France GIROD LE COCQ (2002), *L'aube du désert*, Paris, Albin Michel, Hors Collection.
- DIRIE, Waris et Cathleen MILLER (2001), *Fleur du désert, Du désert de Somalie au monde des top-models, l'extraordinaire combat d'une femme hors du commun*, Paris, Éditions J'ai Lu.
- DOISE, Willem et Augusto PALMONARI (dir.), *L'étude des représentations sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1986.
- DUPUIS, Hector (1961,1976), *Dictionnaires des synonymes et des antonymes*, Fides, Montréal et Paris.
- DURKHEIM, Émile (1974) *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF.
- ELBAZ, E. André (1988), *Sephardim d'hier et demain : trois autobiographies d'immigrants juifs du Maroc au Canada*, Hull, Musée canadien des civilisations.
- ÉMARD, Joseph-Médard (1884), *Souvenirs d'un voyage en Terre-Sainte*, Montréal, J. Chapleau et fils, imprimeurs-éditeurs.
- ESSID, Hamadi (1993), *Arabe avant tout, Chroniques du monde arabe 1987-1991*, Tunis, Éditions La Nef, collection Le divan interculturel dirigé par Hatem Bourial
- ETIENNE, Gérard (1995), *La question raciale et raciste dans le roman québécois, essai d'anthroposémiologie*, Les Éditions Balzac, Collection Littératures à l'essai, Montréal.
- ETIENNE, Gérard (1998), *La femme noire dans le discours littéraire haïtien*, Montréal, Collection Littératures à l'essai, Balzac-Le Griot éditeur.
- FALLACI, Oriana (2004), *La force de la raison*, Monaco, Éditions du Rocher.
- FALLACI, Oriana (2002), *La rage et l'orgueil*, Paris, Plon.
- FALL, K., SOUCHARD, M. et G.VIGNAUX (dir.), *Discours: sémantiques et cognitions*, Protée (revue sur les théories et pratiques sémiotiques), volume 18, numéro 2, printemps 1990.
- FALL, Khadiyatoulah et Maarten BUYCK (1995), *L'intégration des immigrants au Québec, Des variations de définition dans un échange oral*, Québec, Les Éditions du Septentrion.

- FALL, Khadiyatoula, SIMEONI, Daniel et Georges VIGNAUX (dir) (1994), *Mots, Représentations : Enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, Les Presses de l'université d'Ottawa.
- FERRO, Marc (2002) *Le choc de l'Islam, XVIIIe-XXI siècle*, Paris, Odile Jacob.
- FISCHER, Gustave-Nicolas (1987), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, Bordas pour les Presses de l'Université de Montréal.
- FLAMENT, Claude et Michel-Louis ROUQUETTE (2003), *Anatomie des idées ordinaires, Comment étudier les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.
- FORTIN, Sylvie (2000), *Destins et défis, la migration libanaise à Montréal*, Editions Saint-Martin, Montréal.
- FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, nrf Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1990), *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Tel Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1993), *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Tel Gallimard
- FUSCO, Coco (2002), *The Bodies that were not Ours and other Writings*, Routledge.
- GASPARD, Françoise et Farhad KHOSROKHAVAR (1995), *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GAULEJAC (de), Vincent et Isabel TABOADA-LEONETTI (1994) (dir.), *La lutte des places, Insertion et désinsertion*, Marseille, Reconnaissances, Hommes et Perspectives.
- GAUTHIER, Benoît (dir.) (1993), *Recherche sociale, De la problématique à la collecte des données*, 2^{ème} édition, Ste Foy, P.U.Q.
- GEADAH, Yolande (1996), *Femmes voilées, Intégrismes démasqués*, Montréal, VLB Éditeur.
- GEISSER, Vincent (2003), *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte.
- GINGRAS, Léon (1847), *L'Orient ou le voyage en Égypte, en Arabie, en Terre-Sainte, en Turquie et en Grèce*, Tome I et II, Québec : Fréchette et frère imprimeurs-libraires.
- GLAZER N. et MOYNIHAN D.P. (1975), *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, Mass., Harvard U.P.
- GOESBRIAND (de), Louis (1884), *Voyage en Terre-Sainte*, Montréal, Librairie Saint-Joseph, Cadieux et Derome.
- GOFFMAN, Erving (1959), *The presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday.
- GOFFMAN, Erving (1975), *Stigmate*, Paris, Minuit
- GOVERNEMENT DU QUÉBEC (1990), *L'énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, M.C.C.I.

- GOZLAN, Martine (2004), *Le sexe d'Allah, Des mille et une nuits aux mille et un morts*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- GRESH, Alain (2004), *L'Islam, la république et le monde*, Paris, Fayard.
- GUÉNIF SOUILAMAS, Nacira (2000), *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde.
- GUICHETEAU, Gérard et Marc COMBIER (2004), *L'Algérie oubliée. Images d'Algérie (1910-1954)* avec une préface de Benjamin Stora, Paris, Éditions Acropole.
- GUILLAUMIN, Colette (1972), *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Mouton.
- GUILLAUMIN, Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir*, L'idée de nature, Paris, Côté-femmes Éditions.
- GUIRAUD, Pierre (1975), *La sémantique*, Paris, PUF, Collection Que sais-je?
- GULL HASAN, Asma (2000), *American Muslims : The New Generation*, New York/London, The Continuum International Publishing Group Inc.
- GURVITCH, Georges (1966), *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF.
- HADDAD YAZBECK, Yvonne (2002), *Muslims in the West : From Sojourners to Citizens*, Oxford University Press.
- HALL, Stuart (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Thousand Oaks-New Delhi, Sage, The Open University.
- HANANIA, Ray (2003), *Troubled Times. Palestinian American Thought, before and after Sept. 11*, Tahit al-Arab Press.
- HANANIA, Ray (2000), *The Door of God. Chicago's Arab American Community and a History of Arabs in America*, Orland Park, Hanania Enterprises Ltd. and USG Publishing Inc.
- HANANIA, Ray (1996), *I am Glad, I look like a Terrorist. Growing Up Arab in America/Humor and Reality in the Ethnic American Experience*, USG Publishing Inc.
- HATEM, Jad (dir.) (1998), *Les lieux de l'intersubjectivité, Hommage à Sélim Abou*, Paris, L'Harmattan.
- HÉBERT, Jacques (1950), *Aïcha l'Africaine, Petits contes d'Afrique*, Montréal, Paris, Fides.
- HELLY, Denise (1997), *Revue des études ethniques au Québec 1977-1996*, Ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration du Canada, Politique, planification et recherche stratégiques, et Projet Métropolis.
- HELLY, Denise et Nicolas VAN SCHENDEL (2001), *Appartenir au Québec, Citoyenneté, nation et société civile, Enquête à Montréal, 1995*, Québec, Les Éditions de l'IQRC.
- HENTSCH, Thierry (1998), *L'orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- HERMAN, Edward (1992), *Beyond Hypocrisy : Decoding the News in an Age of Propaganda*, South End Press.

- HEYBERGER, Bernard (dir.) (2003), *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*, Paris, Éditions Autrement, Collections Mémoires no 94.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- HUSSAIN, Samira (2002), *La voix des Canadiennes musulmanes, un projet de recherche communautaire*, Mississauga, Ontario, Le Conseil Canadien des Femmes Musulmanes.
- JABBRA, W. Nancy et Joseph G. JABBRA (1984), *Voyageurs to a Rocky Shore : The Lebanese and Syrians of Nova Scotia*. Halifax, Dalhousie University Press.
- JAVEAU, Claude (1976), *Comprendre la sociologie*, Belgique, Marabout Université.
- JIMENEZ, Vania (1997), *Communication entre personnes à distance culturelle : patients haïtiens et système sociosanitaire canadien*, Rapport de recherche, Montréal : CLSC Côte-des-Neiges.
- JODELET, Denise (dir) (1997), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., "Sociologie d'Aujourd'hui", (5ème édition).
- JOYA JAFRI, Gul and AFGHAN WOMEN'S ORGANIZATION (1998), *The Portrayal of Muslim Women in the Canadian Mainstream Media : A Community Based Analysis*, report funded by Status of Women Canada and the Multiculturalism Program, Dept, of Canadian Heritage.
- KASHMERI, Zuhair (1991), *The Gulf Within : Canadian Arabs, Racism and the Gulf War*, Toronto : James Lorimer & Co.
- KASSIR, Samir (2004), *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud, Sindbad.
- KEPEL, Gilles (1987), *Les banlieues de l'islam*, Paris, Hachette.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (1997), *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- LABELLE, Micheline, TURCOTTE, G. KEMPENNEERS, M., et D. MEINTEL (1987), *Histoire d'immigrées, Itinéraires d'ouvrières Colombiennes, Grecques, Haïtiennes et Portugaises de Montréal*, Montréal, Boréal Express.
- LAMBERT, Josée (2004), *On les disait terroristes sous l'occupation du Liban-Sud*, Montréal, Édition Sémaphore.
- LASRY, Jean-Claude et Claude TAPIA (1989), *Les Juifs du Maghreb : diasporas contemporaines*, Montréal, PUM et L'Harmattan.
- LATIFA et Chékéba Hachemi (2001), *Visage volé, avoir vingt ans à Kaboul*, Paris, Éditions Anne Carrière.
- LAURENS, Henri (1993), *l'Orient arabe*, Paris, Armand Colin.
- LEÏLA et Marie-Thérèse CUNY (2004), *Mariée de force*, Paris, Éditions J'ai lu.
- LEWIS, Reina (1996), *Gendering Orientalism, Race, Femininity and Representation*, Routledge, London.
- LIAUZU, Claude (1989), *L'islam de l'Occident. La question arabe et musulmane dans la conscience occidentale*, Paris, Arcantère.

- LORCERIE, Françoise (2003), *L'école et le défi ethnique, Éducation et intégration*, Issy-les-Moulineaux, ESF éditeur, Collection Actions sociales/confrontations.
- Mahmoody, Betty et William HOFFER (1987), *Jamais sans ma fille*, Paris, Fixot.
- MAKHMALBAF, Mohsen (2001), *En Afghanistan, les bouddhas n'ont pas été détruits, il se sont écroulés de honte*, Paris, Mille et Une Nuits.
- McANDREW, Marie (1986), *Études sur l'ethnocentrisme dans les manuels scolaires de langue française au Québec*, Université de Montréal, Faculté des sciences de l'éducation, Collection Rapports de recherche.
- MARTINIELLO, Marco (1995), *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Que sais-je?
- MERNISSI, Fatima (2001), *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel.
- MOHANTY TALPADE, Chandra & al (1994), *Thirld World Women and the Politics of Feminism*, Indiannapolis, IN : Indiana University Press, Ld & New Jersey, Zed Books Ltd.
- MONTEIL, Jean-Claude (1997), *Eduquer et former, perspectives psychologiques*, Collection Vies sociales, 3e édition.
- MUHSEN, Zana et Andrew CROFTS (1992), *Vendues*, (présenté par Betty Mahmoody) Paris, Fixot.
- MUKHERJEE, Arun (1995), *Oppositional Aesthetics : Reading from a Hyphenated Space*, Toronto, South Asian Review.
- MUKHERJEE, Arun (1998), *Post-colonialism : My Living*, Toronto, South Asian Review.
- NAFF, Alixa (1999), *The Arab Americans*, Chelsea House Publishers, Philadelphia.
- PARIZEAU, Monique (1990), *Les figues de barbarie*, Montréal, Les Quinze, éditeur.
- PELTRE, Christine (1997), *Les orientalistes*, Paris, Les Éditions Hazan.
- POTVIN, Yves (2000), *Nuits afghanes*, Montréal, Les Éditions Varia.
- POTVIN, Yves (2002), *Les contes du haschisch*, Montréal, Les Éditions Varia.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART (1995), *Les théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F.
- PROVANCHER, Léon (l'Abbé) (1884), *De Québec à Jérusalem : journal d'un pèlerinage du Canada en Terre-Sainte en passant à travers l'Angleterre, la France, l'Égypte, la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie et l'Italie*, Québec : Typographie de C. Darveau.
- QURESHI, Emran et Michael A. SELLS (dir.) (2003), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York.
- RAJOTTE, Pierre, CARLE, Anne-Marie et François COUTURE (1997), *Le récit de voyage, Aux frontières du littéraire*, Montréal, Tryptique.

- RALSTON, Helen (1996), *The lived Experience of South Asian Immigrant Women in Atlantic Canada : the interconnections of race, class and gender*, Lewiston, New York/Queeston, ON : The Edwin Mellen Press.
- RAMOGNINO, Nicole (1975), *Les images de l'automobile et du train à travers France-Soir, 1972-1974*, Étude de recherche du Gifresh, Juin 1975.
- RAMONET, Ignacio (2000), *Propagandes silencieuses, Masses, télévision, cinéma*, Paris, Galilée.
- RAMONET, Ignacio (1997), *Géopolitique du chaos*, Paris, Éditions Galilée.
- RAZACK, Sherene (2002), *Race, Space and the Law: Unmapping a White Settler Society*. Toronto: Between the Line Press.
- RAZACK, H. Sherene (1991), *Canadian Feminism and the Law, the Womens's Legal Education and Action Fund and the Pursuit of Equality*, Toronto, Second Story Press.
- RAZACK, H. Sherene (1998), *Looking White People in the Eye, Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*, Toronto, University of Toronto Press.
- RENAUD, France (2003), *Contes de sable et de pierres*, Montréal, Les Éditions Tryptique.
- RENAUD, Jean, GINGRAS, J., VACHON, S., BLASER, C., GODIN, J.P., et B.GAGNÉ (2001), *Ils sont maintenant d'ici ! Les dix premières années au Québec des immigrants admis en 1989*, Collection Études, recherches et statistiques, Les Publications du Québec.
- RODINSON, Maxime (1979), *Les Arabes*, Paris, Presses Universitaires de France
- RODINSON, Maxime (1986), *La fascination de l'Islam*, La Découverte, Paris.
- SAEZ, Jean-Pierre (dir.) (1995), *Identités, cultures et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.
- SAÏD, W. Edward (1980), *L'orientalisme: l'orient créé par l'occident*, Paris, Seuil.
- SAÏD, W. Edward (1981), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York : Pantheon.
- SAÏD, W. Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York : Alfred Knopf.
- SALEM, Norma (1980), *Les rameaux de la famille canadienne; histoire des peuples du Canada*, Montréal, Cercle du livre de France, Ottawa, Multiculturalisme Canada.
- SANDOVAL, Chela (2000), *Methodology of the Oppressed, Theory out of Bounds*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press
- SASSON, Jean P. (1995), *Les filles de Sultana*, Paris, Fixot.
- SASSON, Jean P. (1993), *Sultana, Au coeur d'un pays soumis à la domination des rois, je suis une princesse*, (présenté par Betty Mahmoody), Paris, Éditions Fixot, Diffusion Québec Livres.
- SAYAD, Abdelmalek (1991), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck University.

- SCHAFF, Adam (1967), *Langage et connaissance, suivi de six essais sur la philosophie du langage*, Paris, Éd. Anthropos.
- SECA, Jean-Marie (2002), *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.
- SECRÉTARIAT CANADIEN DE LA CONFÉRENCE MONDIALE CONTRE LE RACISME (2000), *Consultations canadiennes en vue de la Conférence mondiale contre le racisme*, Document de travail, septembre, p.1-13.
- SHAHEEN, Jack G. (1984), *The TV Arab*, Bowling Green State University Popular Press, Ohio.
- SHAHEEN, Jack G. (2001), *Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People*, New York, Olive Branch Press.
- SHAKIR, Evelyn (1997), *Bint Arab : Arab and Arab American Women in the United States*, Praeger Publishers
- SIMON, Sherry, L'HÉRAULT, Pierre, SCHWARTZWALD, Robert et Alexis NOUSS (1991), *Fictions de l'identitaire au Québec*, Études et documents, Montréal, XYZ Éditeur.
- SOUAD et Marie-Thérèse CUNY (2004), *Brûlée vive*, Paris, Éditions J'ai lu
- SOULMANA, Blandine et Claire CARON (2003), *La Biche*, Montréal, Les Éditions Libre Expression.
- SPRADLEY, James P. (1979), *The Ethnographic Interview*, New York, Chicago, San Francisco, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney, Holt, Rinehart and Winston.
- SPRADLEY, James P. (1980), *Participant Observation*, New York, Chicago, San Francisco, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney, Holt, Rinehart and Winston.
- STREIFF-FENART, Jocelyne (1989), *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, Logiques sociales, L'Harmattan.
- SULEIMAN, W. Michael (1999), *Arabs in America, Building a new future*, Temple University Press, Philadelphia.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1987), *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- TERNAR, Yeshim (1994), *The Book an the Veil, Escape from an Istanbul Harem*, Montréal, Vehicule Press.
- THÉRIAULT, Marie-José (1984), *Les demoiselles de Numidie*, Montréal, Boréal Express.
- THÉRIAULT, Marie-José (1986), *L'envoleur de chevaux et autres contes*, Montréal, Boréal Express.
- THÉRIAULT, Marie-José (1990), *Portraits d'Elsa et autres histoires*, Montréal, Les Quinze.
- TREMBLAY, Pierre-André (1993), *La discrimination envers les minorités visibles au Québec*, Chaire d'Enseignement et de Recherche Interethniques et Interculturels, Université du Québec à Chicoutimi.

- VAN DIJK, Teun A (1993), *Elite Discourse and Racism. Sage Series on Race and Ethnic Relations*, Newbury Park, Ca : Sage Publications, Inc.
- VATZ LAÂROUSSI, Michèle, LESSARD, Diane, MONTEJO, Maria Elisa et Monica VIANA (1996), *Femmes immigrantes à Sherbrooke: modes de vie et reconstruction identitaire*, Collectif de Recherche sur les Femmes et le Changement, Université de Sherbrooke.
- VATZ LAÂROUSSI, Michèle, SIMARD, Myriam, et Nasser BACCOUCHE (dir.), (1997), *Immigration et dynamiques locales*, Chicoutimi, CERII, Université du Québec à Chicoutimi.
- VICTOR, Barbara (2002), *Shahidas, les femmes kamikazes de Palestine*, Paris, Flammarion.
- VIDAL, Dominique et Karim BOURTEL (2005), *Le mal-être arabe, Enfants de la colonisation*, Marseille, Agone.
- WALLOCH, Janet (1996), *Vie de Gertrude Bell, la reine du désert*, Paris, Bayard.
- WARNOCK FERNEA, Elizabeth (1998), *In Search of Islamic Feminism : One Woman's Global Journey*, Doubleday, New York.
- WAUGH, Earle H., ABU-LABAN, Baha, & Regula B. QURESHI (1983), *The Muslim Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press.
- WEBOT, Didier (1998), *La Kahéna, reine d'Ifrikia*, Paris, Éditions Anne Carrières.
- WIEVIORKA, Michel (1991), *L'espace du racisme*, Paris, Le Seuil.
- XIBERRAS, Martine (1993), *Les théories de l'exclusion, Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Sociologies au quotidien, Meridiens Klincksieck.
- YOUZIK, Julie (2005), *Les fiancées d'Allah, le drame des femmes kamikazes tchéchènes*, Paris, Presses de la cité.
- ZOUARI, Fawzia (1996), *Pour en finir avec Shahrazad*, Collection Enjeux, Cérès Éditions, Tunis.

ARTICLES ET CHAPITRES DE LIVRES

- ABDELMALEK, Anouar (1963), « Orientalism in Crisis », *Diogene*, (Oct-Dec.1963), p. 103-140.
- ABOUD, Brian (2000), « Re-reading Arab World New World immigration history: Beyond the prewar/postwar divide », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26, 653-673.
- ABU-LABAN, Baha & Sharon McIRVIN ABU-LABAN (1991), «The Gulf War and its Impact on Canadian of Arab and Muslim Heritage », Baha Abu-Laban et Ibrahim Alladin, eds., *Beyond the Gulf War : Muslims, Arabs and West*, Edmonton, Canada: MRF Publishers.

- ABU-LABAN, Baha & Sharon McIRVIN ABU-LABAN (1999), « Arab-Canadian Youth in Immigrant Family Life », in *Arabs in America, Building a New Future*, edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple University Press, p. 140-153.
- ABU-LUGHOD, Lila (1991), « Writing against Culture. In Recapturing Anthropology : Working in the Present », ed. Richard Fox. Santa Fe, NM : School of American Research Press, p.137-162.
- ACKAM, Taner (2001), « Genèse d'une histoire officielle. Le tabou du génocide arménien hante la société turque », *Monde Diplomatique*, Juillet, p.20-21.
- AHMED, Leïla (1989), « Arab Culture and Writing Women's Bodies », *Feminist Issues*, vol.9, no.1, (spring 1989) : 41-55.
- AHMED, Leïla (1982), « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies* 8 (3), 521-534.
- AISSANI, Youssef, BONARDI, Christine, et Béatrice GUELFUCCI (1990), « Représentation sociale et noyau central: problèmes de méthode », in *Revue internationale de psychologie sociale*, T.3, N.3, septembre, p.335-356.
- ANTONIUS, Rachad (1986), « L'information internationale et les groupes ethniques : le cas des Arabes » in *Canadian Ethnic Studies*, vol.XVIII, no2, p.115-126.
- ANTONIUS, Rachad (1993), « Entre la mosaïque et la vague : l'ethnicité instrumentalisée dans le Machrek arabe », *Cahiers de recherche sociologique*, no 20.
- ANTONIUS, Rachad (2002), « Un racisme respectable », in *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 1 septembre 2001*, sous la direction de Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgault, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p.253-271.
- ANTONIUS, Rachad et Naïma BENDRISS (1999), « Des représentations sociales aux transactions interculturelles : l'image des femmes arabes et son impact dans les situations de conflit personnel », in *Champ multiculturel, transaction interculturelle, des théories, des pratiques, des analyses*, sous la direction de Fall, Khadiyatoulah et Laurier Turgeon, l'Harmattan, p. 215-239.
- ARJOUCHE, Kristine (1999), « Family and Ethnic Identity in an Arab-American Community », in *Arabs in America, Building a New Future*, edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple University Press, p.127-139.
- ARSENEAULT, Michel (2003), « Pas de vierges au paradis! », *L'Actualité*, 15 septembre, p.62-64.
- ARSENEAULT, Michel (2002), « Mahomet et Yahvé au lycée », *L'Actualité*, vol. 27, no.14, 15 septembre, p.22.
- ARSENEAULT, Michel (2001), « L'islam de A à Z », *L'Actualité*, vol. 26, no.19, 1 décembre, p.56.
- ARSENEAULT, Michel (1997), « La Turquie entre l'Europe et l'Islam », *L'Actualité*, vol.22, no. 9, 1 juin, p.38.

- ASHRAOUI, Hanane (2000), « Anatomie du racisme », <http://www.solidarite-palestine.org/doc016.html>.
- ASSOCIATION QUÉBÉCOISE DES ORGANISMES DE COOPÉRATION INTERNATIONALE (AQOCI) (1983), « Un sondage en secondaire IV et V », *Le monde l'envers*, 1(1-2), p.12-28.
- BACCOUCHE, Nasser (1997), « La citoyenneté symbolique : les Arabes du Nouveau-Brunswick un potentiel d'intégration en suspens », in *Immigration et dynamiques locales*, sous la direction de Michèle Vaatz-Lâaoussi et al, CERII, Université de Chicoutimi, p.85-126.
- BANNERJI, Hamini (1987), « Introducing Racism : Towards an Anti-Racist Feminism », *Resources for Feminist Research*, 16,1, May : 10-12.
- BATAILLE, Philippe (1999), « Racisme institutionnel, racisme culturel et discriminations » in *Immigration et intégration, l'état des savoirs* sous la direction de Philippe Dewitte, Paris, La Découverte, p.285-293.
- BAZZO, Marie-France (2002), « Le déclin de l'islamisme », *L'Actualité*, vol . 27, no.11, 1 juillet, p.16.
- BEAULIEU, Carole (2004), « Lettre à mes amis musulmans », *L'Actualité*, 15 décembre, p.9.
- BEAUD, Jean-Pierre et Jean-Guy PRÉVOST (1999), « L'ancrage statistique des identités : les minorités visibles dans le recensement canadien », Note de recherche, Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie, UQAM.
- BEAUD, Jean-Pierre (1993), « L'échantillonnage » in *Recherche sociale, De la problématique à la collecte des données*, sous la direction de Benoît Gauthier, 2^{ème} édition, Ste Foy, P.U.Q. p.195-225.
- BÉGIN, Jean-François (2002), « L'humour musulman, c'est du sérieux ! », *L'Actualité*, 1^{er} mars, p. 70-71.
- BENDRISS, Naïma (2004), « The Arabs : The Others Like Us and Unlike Us », in *International Settlement Canada, Research Resource Division for Refugees*, Fall 2004, Vol. 18, no.2.
- BENDRISS, Naïma (2004), « De la place des immigrantes dans le milieu de la recherche au Québec : le cas des femmes arabes », in *Conditions d'insertion dans le milieu de la recherche au Québec : trois études de cas sur chercheuses d'origines diverses*, Rapport, Alliance de recherche IREF/Relais-femmes, Université du Québec à Montréal. p.39-94.
- BOILEAU, Josée (2003), « Se dévoiler », *Le Devoir*, lundi 22 décembre.
- BOSSET, Pierre et Madeleine CARON (1987), « Un nouvel outil de lutte contre la discrimination: les programmes d'accès à l'égalité » in *Thémis*, 21 (1), p.72-124.
- BOURDIEU, Pierre (1980), « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région », *A.R.S.S.* , 35, p. 63-72.
- BROUILLET, Sophie (2000), « L'islam à Montréal », *La Presse*, 27 novembre, p. B1-B2.

- BROUSSEAU, François (2004), « Irak, Portrait de groupes avec armes », L'Actualité, vol.29, no.17, 1 novembre, p.14.
- CARRIER, Micheline (2001), « Les femmes en Afghanistan », www.globetrotter.net, 29 octobre.
- CARRIER, Micheline (2001), « Un voile peut en cacher un autre », www.sisyphe.org/article, 6 octobre.
- CATANI, M (1983), « L'identité et les choix relatifs au système des valeurs », Peuples méditerranéens, vol. 24, p.117-126.
- CÉSARI, Jocelyne (1994), « De l'immigré au minoritaire : les Maghrébins de France », Revue européenne des migrations internationales, vol.10, no1, p.109-126.
- CHARLTON, Jacquie (1999), « Emotions high at conference on hijab », The Gazette, Montreal, october 31, p.A3.
- CHARTRAND, Luc (2004), « L'autre foulard. En Occident, il faut un certain sens de la liberté et de l'identité pour porter le hidjab », L'Actualité, vol.29, no.5, 1 avril, p.48.
- CHOMSKY, Noam (2000), « Washington au-dessus du droit international. L'Amérique, « État voyou » », Le Monde diplomatique, août, p.4-5
- CHRÉTIEN, J.P. (1989), « Introduction » in *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Chrétien, J.P.; Prunier, G. (eds.)
- CHRISTISON, Kathleen (1987), « The Arab in Recent Popular Fiction », The Middle East Journal, Volume 41, no3, summer.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1994), « Du bon usage de l'ethnicité », Le Monde diplomatique, Juillet, p.4-5.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline (2001), « L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises », in Revue Européenne des Migrations Internationales, volume 17, no 2, éditée par l'Association pour L'Étude des Migrations Internationales.
- CUCHE, Denys (2001), « Un siècle d'immigration palestinienne au Pérou. La construction d'une ethnicité spécifique » in Revue Européenne des Migrations Internationales, volume 17, no 3, éditée par l'Association pour L'Étude des Migrations Internationales.
- DA ROSA, Victor et Richard POULIN (1986), « Espaces ethniques et question linguistique au Québec à propos des communautés italienne et portugaise », Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada, vol. XVIII, no2, p.143-150.
- DE RUDDER, Véronique (1991), « Le racisme dans les relations interethniques », in L'Homme et la Société, no 102, p.75-92.
- DELCROIX, Catherine (1989), « A la recherche d'une identité féminine arabe », in Cahiers internationaux de sociologie, vol. LXXXVII, p. 283-300.
- DENONCOURT, Frédéric (2003), « Tous voiles dehors ! Symboles religieux dans les écoles du Québec », Voir, 29 mai.

- DEVEREUX, Georges (1985), « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions », in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, p. 165-211.
- DEWITTE, Philippe (dir.) (1999), « Des tirailleurs aux sans-papiers : les Africains dans le regard des Français », in *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p.268-272.
- DOISE, Willem (1972), « Relations et représentations intergroupes », in S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale*, tome II, Paris, Larousse, p.194-213.
- DOUGNAC, Vanessa (2002), « Cauchemar au Cachemire », *L'Actualité*, 15 mars, p.34-37.
- DURKHEIM, Emile « Représentations individuelles et représentations collectives » in *Sociologie et Philosophie*, Chapitre premier, Paris, P.U.F, 1967, p.1-38.
- ELEJABARRIETTA, F.J. (1996), « Le concept de représentation sociale », in J-C Deschamps et Jean-Louis Beauvois, (dir.), *Des attitudes aux attributions : sur la construction sociale de la réalité*, p.137-150, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- EPSTEIN, Marc (2001), « Un pays en otage », *L'Actualité*, vol.26, no.16, 10 octobre, p.24.
- FEAGIN Joe R. & D.L. ECKBERG (1980), « Discrimination : Motivation, action, effects and context », *Annual review of sociology*, 6 :1-20.
- FESTINGER, Leon (1954), « A Theory of social comparison processes », *Human Relations*, 7,117-140.
- FIELDS-MEYER, Thomas & Benet LORENZO (1998), « Speaking out. No joke : Mavis Leno, Jay's wife, hates what's happening to abused Afghan women », *PEOPLE*, november 11, p.232-234.
- FLAMENT, Claude (1994), « Structure, dynamique et transformation des représentations sociales », in J-C., Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, P.U.F, p. 37-57.
- FOUCAULT, Michel (1980), "The Eye of Power" in C. Gordon. ed. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York : Pantheon Books, p. 146-165.
- GAGNON, Lysiane (2004), « L'ignoble attentat », *La Presse*, 8 avril.
- GAGNON, Lysiane (2002), « Histoires de terroristes », *La Presse*, 9 juillet.
- GAGNON, Lysiane (2002), « Antisémitisme, prise deux », *La Presse*, 7 mai.
- GAGNON, Lysiane (2002), « La remontée de l'antisémitisme », *La Presse*, 25 avril.
- GAGNON, Lysiane (2002), « La logique de l'antisémitisme », *La Presse*, 23 avril.
- GAGNON, Lysiane (2002), « La terre des enfants-martyrs », *La Presse*, 20 avril.
- GAGNON, Lysiane (2002), « Comment naissent les terroristes? » *La Presse*, 2 janvier.
- GAGNON, Lysiane (1994), « Le foulard islamique 2 », *La Presse*, 12 novembre.
- GAGNON, Lysiane (1994), « Le foulard islamique 1 », *La Presse*, 5 novembre.

- GODBOUT, Jacques (1995), « Islam, le goulag des femmes », L'Actualité, vol.20, no.6, 15 avril, p.87.
- GRUDA, Agnès (1997), « Ce que cache vraiment le voile », L'Actualité, vol. 22, no 12, 1 août, p.48.51
- GRUDA, Agnès (1995), « Le hijab à l'école », La Presse, 24 février.
- GRUDA, Agnès (1995), « Foulard brûlant », La Presse, 18 février.
- GRUDA, Agnès (1994), « Les pieds dans le voile », La Presse, 30 décembre.
- GRUDA, Agnès (1994), « Les pieds dans le hijab », La Presse, 29 décembre.
- GUILLAUMIN, Colette (1981), « Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », in *Sociologie et Sociétés*, vol. XIII, n.2, p.19-31.
- GUILLAUMIN, Colette (1992), « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », in *Sociologie et sociétés*, vol .XXIV, no 2, p.13-23.
- GUILLEMI, Christian et Danièle JACOBI (1990), « Pratiques nouvelles et transformation des représentations sociales », in *Revue internationale de psychologie sociale*, T.3, N.3, septembre, p.307-334.
- HADJ-MOUSSA, Ratiba (2000), « Indétermination, appartenance et identification : penser l'identité », in *Produire la culture, produire l'identité*, sous la direction de Andrée Fortin, Ste Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- HALL, Stuart (1990), « The Whites of their Eyes », in the Media Reader, ed. Manuel Alvarado and John O. Thompson. London, UK : British Film Institute.
- HALPERN, Sylvie (2003), « Femmes immigrantes. Que pensent-elles de nous ? », Châtelaine, novembre, p.103-108.
- HALPERN, Sylvie (2002), « Elles ont choisi l'Islam », Châtelaine, octobre, p. 128-136.
- HALPERN, Sylvie (1996), « Le défi de Jasmine », L'Actualité, vol.21, no.2, 1 février, p.76.
- HALPERN, Sylvie (1994), « Les « barbus » d'Algérie : des bandits », L'Actualité, vo.19, no.19, 1 décembre, p.52.
- HARRÉ, Rom (1989), « Grammaire et lexiques, vecteurs des représentations sociales », in *Les représentations sociales*, sous la direction de Denise Jodelet, Paris, PUF.
- HATAB SAMHAN, Helen (1999), « Not Quite White : Race Classification and the Arab-American Experience » in *Arabs in America, Building a New Future* edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple University Press, p. 209-226.
- HATEM, Mervat F. (1989), « Through Each Other's Eyes : Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women's Images of Themselves and of Each Other (1862-1920) », *Women' Studies International Forum*, vol. 12, no 2, p. 183-198.
- HATEM, Mervat F. (1999), « The Invisible American Half : Arab American Hybridity and Feminism Discourses in the 1990's », in *Talkings Visions, Multicultural Feminism in a Transnational Age*, ed. Ella Shohat, Cambridge : MIT Press, p. 369-390.

- HATEM, Mervat F. (2001), « How the Gulf War Changed the AAUG's Discourse on Arab Nationalism and Gender Politics », *Middle East Journal*, volume no. 2, Spring.
- HAYANI, Ibrahim (1999), "Arabs in Canada : Assimilation or Intégration", in *Arabs in America, Building a New Future* edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple University Press, p. 284-303.
- HELLY, Denise (2004), « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 20, numéro 1, p. 47-71.
- HELLY, Denise (2002), « Occidentalisme et islam: leçons de « guerres culturelles » », in Jean RENAUD, Guy BOURGAULT et Linda PIETRANTONIO, *Les événements du 11 septembre et les orientations de recherche en relations ethniques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 229-252.
- HERMAN, Edward (1993), « The Role of Medias in the Foreign Politics of USA », *Journal of International Affairs*, 47 : 23-43, summer.
- HERZLICH, Claudine (1972), « La représentation sociale », in S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Librairie Larousse, tome I, p.303-323.
- HOHL, Janine et Margalit COHEN-EMERIQUE (1999), « La menace identitaire chez les professionnels en situation interculturelle : le déséquilibre entre scénario attendu et scénario reçu », in *Canadian ethnic studies/études ethniques au Canada*, special issue, Jeunes, Familles et Écoles : un monde en transformation, vol : XXXI, no1. p.106-123.
- HOODFAR, Homa (2001), « Le voile comme espace de négociation de l'identité et de la modernité : du Moyen-Orient au Canada », *Cahiers des conférences et séminaires scientifiques* no. 7 et no. 8, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, p.1-41.
- HOODFAR, Homa, (1993), « The Veil in their Minds and on Our Heads : the Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *Ressources for Feminist Studies*, 22, 3-4.
- HOULE, Gilles (1979), « L'idéologie: un mode de connaissance », in *Sociologie et Sociétés*, Vol. XI, no1, Avril.
- HOULE, Gilles (1987), « L'économie comme forme sociale de connaissance », in *Sociologie du Sud-Est*, no 51-54, Janvier-Décembre.
- HUGUES, Laurence (1999), « Déconstruction du regard panoptique orientaliste : la contribution narrative d'Assia Djebar et de Leïla Sebbar », *Études Francophones*, Conseil international d'études francophones, Université de Louisiane à Lafayette, vol.XV, no2 , p. 89-99.
- JODELET, Denise (1984), « Réflexions sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale » in *Communication Information*, Vol. VI, no. 2-3, Hiver.
- JOSEPH, Suad (1999), « Against the Grain of the Nation -The Arab » in *Arabs in America, Building a New Future* edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple University Press, p. 257-271.

- KALIN, Rudolf & BERRY John (1996), « Interethnic Attitudes in Canada : Ethnocentrism, Consensual Hierarchy and Reciprocity », in *Canadian Journal of Behavioural Science*, 28 (4) : 253 : 261.
- KAMALIPOUR, R. Yahia (2000), « Media Images of Arabs, Muslims and the Middle East in the United States », in *Civic Discourse and Digital Age Communications in the Middle East*, edited by Leo A. Gher and Hussein Y. Amin, Ablex Publishing Corporation, Stamford, Connecticut, p. 55-69.
- KARAM, Elias (1955), « Syrian Immigration to Canada », in Elias Karam Édition, *The Syrian Canadian National Review*, Ottawa.
- KARIM, Karim Haiderali (1997), « The Historical Resilience of Primary Stereotypes : Core Images of the Muslim Other », in *The Language and Politics of Exclusion, Others in Discourse*, edited by Stephen Harold Riggins, Thousand Oaks, Sage Publications.
- KAESTERSZTEIN, Joseph (1990), « Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités », in *Stratégies identitaires*, Carmel Camilleri et al, Paris, Presses Universitaires de France, p. 28-41.
- KASTORYANO, Riva (1998), « Individus, communautés, États : le cas de migrants de Turquie en Europe », *Cahiers d'Étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no 26, Juillet-décembre.
- KEPEL, Gilles (1995), « Entre société et communauté : les musulmans au Royaume-Uni et en France aujourd'hui » in François Dubet et Michel Wieviorka (eds), *Penser le sujet : Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard.
- KHAN, Shahnaz (1998), « Muslim Women: Negotiations in the Third Space », in *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 23, no 2, winter, University of Chicago, 463-493.
- KYMLICKA, Will (1998), « Human Rights and Ethnocultural Justice », *Review of Constitutional Studies*, Volume 4, November, Alberta Law Review and Center for Constitutional Studies.
- LABELLE, Micheline et Marianne KEMPENEERS (1989), « Multiples visages: les femmes immigrées au Québec » in *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*, Montréal, Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration, p. 347-361.
- LALANDE, Isabelle (2004), « Une Québécoise en Arabie Saoudite », *Châtelaine*, septembre, p.79-82.
- LAROUSSE, Foued (dir.) (1993), « Minoration linguistique au Maghreb », *Cahiers de linguistique Sociale*, 22, Université de Rouen.
- LAVIGNE, Marie (1995), « Ce hijab qui nous interpelle », *La Gazette des femmes*, janvier-février, p.2.
- LENK, Helle-Mai (2000), « The Case of Émilie Ouimet : News Discourse on Hijab and the Construction of Québécois National identity », in Agnes Calliste and George J. Sefa Dei (eds), *Anti-Racist Feminism*, Halifax, Fernwood Publishing, p. 73-90.

- LEPICQ, Dominique et Coryse CICERI (2001), « Les « affaires » du voile en France et au Québec », *Cahiers des conférences et séminaires scientifiques* no.7 et no. 8, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, p. 1-41.
- LÉTOURNEAU, Jocelyn (2001), « Un affront pur de la barbarie », *Le Devoir*, le 15 septembre.
- LIAUZU, Claude (1999), « Nord-Africains en France: le poids des représentations historiques », in *Immigration et intégration, l'état des savoirs* sous la direction de Philippe Dewitte, Paris, La Découverte, p. 263-267.
- LIEBERSON, Stanley (1985), « Stereotypes: Their consequences for race and ethnic interaction », in Ed. Marrett et Leggon, *Research in Race and Ethnic Relations*, vol.4, p.113-137.
- LIPIANSKY, Edward-Marc (1990), « Identité subjective et interaction », in *Stratégies identitaires*, Carmel Camilleri et al, Paris, Presses Universitaires de France, p. 173-211.
- LORCERIE, Françoise (1994), « Les sciences sociales au service de l'identité, le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in D. Martin (dir.), *Comment dit-on "nous" en politique?* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p.245-281.
- Mc ANDREW, Marie (1985), « Le traitement du monde arabe dans les manuels scolaires québécois : dernier racisme légitime ? », in Near East Cultural and Educational Foundation of Canada (NECEF), Newsletter 1(3), Novembre : 6, NECEF Publications.
- Mc ANDREW, Marie (2002), « Le remplacement du marqueur linguistique par le marqueur religieux en milieu scolaire », in Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dir.), *Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 131-148.
- MACKIE, Marlene (1985), « Stereotypes, prejudice and discrimination », in Bienvenue, R.M., Goldstein, J.E. (eds) *Ethnicity and ethnic relations in Canada*, Toronto, Butterworths, p. 219-240.
- MAHTANI, Minelle (2001), « Representing Minorities : Canadian Media and Minorities Identities » in *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, XXXIII. no.3.
- MAJAJ, Lisa Suhair (1999), « Arab-American Ethnicity : Locations, Coalitions, and Cultural Negotiations », in *Arabs in America, Building a New Future*, Edited by Michael W. Suleiman, Temple of University Press, p. 320-336.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna (1990), « Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires », in *Stratégies identitaires*, Carmel Camilleri et al, Paris, Presses Universitaires de France, p.111-141.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna (1989), « Problèmes d'identité des adolescents enfants de migrants et travail social », in Camilleri, Carmel et Margalit, Cohen-Emerique (sous la direction), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, l'Harmattan.

- MANI, Lata (1990), « Multiple Mediations : Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception », *Feminist Review*, 35, Summer.
- MARIE, Claude-Valentin (2002), « Les Antillais en France : Une nouvelle donne », in *Diaspora caribéennes*, *Hommes et Migrations*, no 1237, mai-juin.
- McALL, Christopher (1995), « Les murs de la cité: territoires d'exclusion et espaces de citoyenneté », in *Lien social et politiques*, RIAC, 34.
- McIRVIN ABU-LABAN Sharon, & Baha ABU-LABAN (1999), "Teens Between : The Public and Private Spheres of Arab-Canadian Adolescents", in *Arabs in America, Building a New Future*, Edited by Michael W. Suleiman, Temple of University Press, p.114-128.
- McIRVIN ABU-LABAN Sharon (1981), "La famille canadienne-arabe" in *Présence arabe au Canada* sous la direction de Baha Abu-Laban, chapitre 7, p.169-195.
- MEHDID, Malika (1993), "A Western Invention of Arab Womanhood: The "Oriental Female", in *Women in the Middle East, Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, H. Afshar ed, Mac Millan, p.18-58.
- MEINTEL, Deidre (1989), « Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », in *Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles*, revue internationale d'action communautaire numéro, 21/61, p.81-93.
- MEMMI, Albert (1967), « Auto-portrait », dans un entretien accordé à la revue Souffles, numéro 6, deuxième trimestre. (www.clicnet.swarthmore.edu/souffles).
- MICHALEK, Laurence (1989), « The Arab in American Cinema : A Century of Otherness », *Cineaste*, 17 :1, p.3-9.
- MILLOT, Micheline (1997), « Les musulmans au Québec religion et affirmation identitaire. La religion au Canada » in *Les Cahiers de recherche en sciences de la religion*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1991), « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses » in *Third World Women and the Politics of Feminism* », ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington : Indiana University Press.
- MOUSSA, Issam Suleiman (2000), « Arab/Islam Phobia : the Making of the Media in the West », in *Civic Discourse and Digital Age Communications in the Middle East*, edited by Leo A. Gher and Hussein Y. Amin, Ablex Publishing Corporation, Stamford, Connecticut, p.71-83.
- MUSALLAM, Basim (1979), « Power and Knowledge », *Middle East and Information Project (Merip)*, vol.9, no.6 (July-August 1979) : 19-26.
- NABER, Nadine & Fadia RAFEEDIE (2000), « They Dignified our University , Anti-Sanctions Protesters Rock Berkeleys's Commencement », in *Middle East Report Online*, www.merip.org/mero, march 24, p.1-6.
- NANCY, Dominique (1999), « Des femmes arabes se dévoilent : Une culture aux mille et une facettes », *Actualités Côte-des-Neiges*, p.7.

- ORIOU, Michel (1979), « Identité produite, identité instituée, identité exprimée : confusion des théories de l'identité nationale et culturelle », in *Cahiers Internationaux de Sociologie* (66), p.19-27.
- PAQUOT, Annette (2001), « Réaffirmer notre solidarité avec le peuple juif et l'État d'Israël : Il faut condamner le terrorisme et l'antisémitisme qui l'inspire », *Le Devoir*, 7 décembre.
- PARÉ, Jean (1994), « Quand l'habit fait le moine », *L'Actualité*, vol. 17, no 17, novembre, p. 12-13.
- PÉTROWSKI, Nathalie (1995), « Attachez vos tuques », *La Presse*, 28 mars.
- PÉTROWSKI, Nathalie (1995), « Le hijab qui excite », *La Presse*, 27 mars.
- PÉTROWSKI, Nathalie (1995), « Ce que nous sommes bons », *La Presse*, 25 mars.
- PÉTROWSKI, Nathalie (1995), « La femme asexuée », *La Presse*, 19 mars.
- PICARD, Élisabeth (1991), « Critique de l'usage du concept d'ethnicité dans l'analyse des processus politiques dans le monde arabe », dans *Études politiques du monde arabe, Approches globales et approches spécifiques*, Dossier du CEDEJ, Le Caire, p. 71-83.
- PICHÉ, Victor et Gabriella DJERRAHIAN (2002), « Immigration et terrorisme : une analyse de la presse francophone », in Jean RENAUD, Linda PIETRANTONIO et Guy BOURGEAULT (dir.), *Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 81-94.
- PIETRANTONIO, Linda (2002), « Rapports de pouvoir dans le savoir public? Les mots de mi-septembre 2001 », in Jean RENAUD, Linda PIETRANTONIO et Guy BOURGEAULT (dir.), *Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 113-127.
- PORTES, Alejandro et M. DAG (1996), « What Shall I Call Myself ? Hispanic Identity Formation in the Second Generation », *Ethnic and Racial Studies*, vol.19, no.4, p. 523-547.
- PORTES, Alejandro et Julia SENSENBRENNER (1993), « Embeddedness and Immigration : Notes on the Determinants of Economic Action » *American Journal of Sociology*, 98, p. 1320-1350.
- RADI, Saâdia (1996) « De la toile au voile : les actrices égyptiennes voilées et l'islamisme », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, no 11, janv-mars, p. 13-17.
- RAJOTTE, Pierre (2002), « The Self and the Other : Quebec Travelers in the Middle East at the End of the Nineteenth Century », *Canadian Literature* 174/Autumn, p. 98-115.
- RALSTON, Helen (1998), « Identity Reconstruction and Empowerment of South Asian Immigrant Women in Canada, Australia and New Zealand », in Madeleine Cousineau (ed.) *Religion in a Changing World : Comparative Readings in Sociology*, Westport, CT : Greenwood Press.

- RAMOGNINO, Nicole (1984), « Questions sur l'usage de la notion de représentations en sociologie », in *Les savoirs dans les pratiques quotidiennes, Recherche sur les représentations*, sous la direction de Claire Belisle et Bernard Schiele, Paris, Ed. du CNRS.
- SALEM, Lori Ann (1999), « Far-off and Fascinating Things : Waheeda Atiyed and Images of Arabs in the American and Popular Theater, 1930-1950 », in *Arabs in America, Building a New Future*, Edited by Michael W. Suleiman, Temple of University Press, p. 272-283.
- SALEM, Norma (s.d.), « L'immigration arabe au Canada », texte non publié, 53 pages.
- SALEM, Norma (1986), « Les Arabes du Canada », La revue Forces, no 73, Montréal, p. 70-73.
- SALIBA, Therese (1999), « Resisting Invisibility : Arab Americans in Academia and Activism », in *Arabs in America, Building a New Future*, Edited by Michael W. SULEIMAN, Temple of University Press, p. 304-319.
- SCHIELE, Bernard (1989), « Communication, connaissance et représentation sociale », in K.FALL et G.VIGNAUX (dir.), *L'informatique en perspectives*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.101-119.
- SCOTT, W.L. (1935), « The Eastearn Christian Churches », in Elias KARAM éd., *The Syrian Canadian National Review*, Ottawa, p.50-51.
- SEIKLY, May (1999), « Attachment and Identity : The Palestinian Community of Detroit », in *Arabs in America, Building a New Future*, edited by Michael W. Suleiman, Philadelphia, Temple Universit Press, p.25-38.
- SHIOSE, Yuki et Jacques ZYLBERBERG (1998), « L'identité culturelle et l'État anthropologique », in *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses* sous la direction de Fall, K. et Turgeon. L., Montréal/Paris, L'Harmattan, p. 99-131.
- SHIOSE, Yuki et Louise FONTAINE (1995), « La construction des figures de l'« autre » : les communautés culturelles au Québec », in *The Canadian Review of Sociology and Anthropology/Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, février no 32-1, Bibliothèque nationale du Québec, p.91-110.
- SHOHAT, Ella Habiba (1993), « Gender and Culture of Empire : Toward a Feminist Ethnography of Cinema » in *Otherness and the Media : The Ethnography of the Imagined and the Imaged*. Hamid Naficy and Teshome H.Gabriel, eds. Chur, Switzerland : Harwood Academic Publishers.
- SIMON-BAROUH, Ida (1992), « Relations interethniques et problèmes de minorités: quelques remarques méthodologiques », in *Sociologie et sociétés*, vol.XV.2, p.155-165.
- SLADE, Shelly (1981), "The Image of the Arab in America, Analysis of a Poll on American Attitudes", *The Middle East Journal* 35, no.2. (Spring)
- SPIVAK CHAKRAVORTY, Gayatri (1990), « Explanations of Culture ». In *the Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*. New York : Routledge.

- SPIVAK CHAKRAVORTY, Gayatri (1985), "Can the Subaltern Speak? Speculation on Widow Sacrifice", in *Wedge* 7/8, Winter/Spring 1985 : 120-130.
- SPIVAK CHAKRAVORTY, Gayatri (1988), « Can the Subaltern Speak ? », in *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Nelson and Grossberg, Chicago : University of Illinois Press.
- STEWART, Bell (2004), « Un réseau Al-Canada? », *L'Actualité*, vol.29, no.17, 1 novembre, p.91.
- TABOADA-LEONETTI, Isabel (1994), « Intégration et exclusion dans la société duale. Le chômeur et l'immigré », *Revue internationale communautaire*, vol.31, no.71, p. 93-103.
- TABOADA-LEONETTI, Isabel (1992), « Identité musulmane et identité de femme, deux revendications inconciliables? », in *Les Temps Modernes*, p. 2089-2113.
- TABOADA-LEONETTI, Isabel (1990), « Stratégies identitaires et minorités », in *Stratégies identitaires*, Carmel Camilleri et al, Paris, Presses Universitaires de France, p. 43-83.
- TABOADA-LEONETTI, Isabel (1989), « Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques », in *Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles*, *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61, printemps, p. 95-107.
- TAILLEFER, Guy (2002), « Coupables par association? », *Le Devoir*, 11 septembre 2002: 3: A3.
- TAILLEFER, Guy (2002), « Merguez et sirop d'érable », *L'Actualité*, 15 mars, p. 18-25.
- TAJFEL, Henri (1972), « La catégorisation sociale », in S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Larousse, tome I, p. 272-299.
- TAJFEL, Henri (1978), « Social Categorization, Social Identity and Social Comparison », in Henri Tajfel (éd.), *Differentiation between Social Groups*. London : Academic Press, p. 61-76.
- TERRY, J. Janice (1999), "Community and Political Activism Among Arab Americans in Detroit", in *Arabs in America, Building a New Future*, Edited by Michael W. Suleiman, Temple of University Press, p. 242-254.
- TOURAINÉ, Alain (1991), « Face à l'exclusion », *Esprit*, no.169, p.7-13.
- TOUSIGNANT, Michel, HABIMANA, BRAULT, E.M., BENDRISS N. et E. SIDOLI-LEBLANC (1993), « Le phénomène des générations et la société canadienne », *Revue Internationale d'Études Canadiennes*, Numéro hors série, Hiver, Ottawa, Carleton University Press.
- TURENNE, Martine (2004), « À quoi rêvent les 15-18 ans ? », *L'Actualité*. vol.29, no 9, 1er juin, p. 26-38.
- TURENNE, Martine (1999), « La planète des femmes ne tourne pas rond », *Châtelaine*, juin, p.42-46.
- TURENNE, Martine (1997), « L'Islam au Québec : ce qui se cache derrière le voile », *Châtelaine*, juillet, p.26-33.

- VAN MAANEN, J. (1983), « Reclaiming Qualitative Methods for Organizational Research A Preface », J.VAN MAANEN (ed.), *Qualitative Methodology*, Beverly Hills, California, Sage, p.9-19.
- VASQUEZ, Ana (1990), « Les mécanismes des stratégies identitaires : une perspective diachronique », in *Stratégies identitaires*, Carmel CAMILLERI et al, Paris, Presses Universitaires de France, p. 143-171.
- VIGNAUX, Georges (1994), « Problématiques et analyses interculturelles, Mutations européennes et nouvelles perspectives », in *Mots et Représentations, Enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, p.5-31.
- VIGNAUX, Georges, FALL, Khadiyatoula et Laurier TURGEON (1998), « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux », in *Champ multiculturel, transactions interculturelles, Des théories, des pratiques, des analyses*, Paris, L'Harmattan, p. 61-97.
- WEBER, Olivier (1999), « La traite des esclaves », *L'Actualité*, vol.24, no.5., 1 avril, p.52
- WOLF, Eric (1994), « Perilous Ideas : Race, Culture, People », *Current Anthropologie*, 35, 1 : p.1-12.
- YU, Su-Lin (2002), « Reconstructing Western Female Subjectivity : Between Orientalism and Feminism in Julia Kristeva's *About Chinese Women* », *Jouvert, A Journal of Postcolonial Studies*, North Carolina State University, vol.7, Issue 1, (Autumn 2002).

THÈSES ET MÉMOIRES

- ABOUD, Brian (1991), *Community Associations and their Relations with the State : The Case of the Arab Associative Network of Montreal*, (M.A), Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.
- ABOUD, Brian (2000), *States, Immigration and Entry Regulation : Canada, Australia and Immigrant Admissions from the Arab World, 1946-1996*, (Ph.D), Sociology Program, Research School of Social Sciences, The Australian National University.
- BENDRISS, Naïma (1987), *Les femmes cadres dans la fonction publique au Maroc* (M.A), Département de sociologie, Université Laval.
- BOCK, Michel (2001), « *Le Québec a charge d'âmes* » : *L'Action française de Montréal et les minorités françaises (1917-1928)* (Ph.D), Département d'histoire, Université d'Ottawa.
- CICERI, Coryse (1999), *Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophonie (1994-1995)*, (M.A), Département d'éducation, Université de Montréal.
- COLIN, Louise (1981), *Acculturation et identité ethnique d'un groupe d'Égyptiens à Montréal* (M.A), département de psychologie, Université de Montréal.
- DAHER, Ali (1998), *L'intégration dans le discours des leaders musulmans à Montréal* (Ph.D), Département d'études religieuses, Université du Québec à Montréal.

- EL-HUSSEINI, Samir Nassib (1995), *La vision de l'occident dans la conscience politique arabe. Le spectre d'al Gharb*, (Ph.D), Département de sciences politiques, Université du Québec à Montréal.
- EL HAÏLI, Aïcha (1989), *Intégration des femmes marocaines musulmanes au marché du travail au Québec*, (M.A), Département de sociologie, Université de Montréal.
- FONTAINE, Louise (1990), *L'organisation étatique de l'inclusion et de l'exclusion : le cas du Québec (1976-1988)*, (Ph.D.), Département de sciences politiques, Université Laval.
- GHAZAL, Sonia (1974), *The Impact of Immigration on a Group of Egyptians Families : An Exploratory Study of the Effects of Immigration on Fifteen Families who Arrived from Egypt between 1962-1969* (M.A) Department of social work. Mc Gill University.
- GRÉGOIRE, Anne-Josée (2001), *Le jeûne du Ramadan dans un contexte de migration : le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal*, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- KHATTAB, Abdelmoneim M. (1969), *The Assimilation of Arab Muslims in Alberta*, (M.A) Department of sociology. University of Alberta.
- LEBNAN, Karim (2003), *Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal : le cas de l'identité confessionnelle* (M.A), Département d'histoire, Université de Montréal.
- LEGALL, Josiane (2001), *La participation des femmes au processus de migration transnationale. Le cas des Shi'ites libanais de Montréal* (Ph.D), Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- LENK, Helle-Mai (1998), *Emilie Ouimet : Race and Reading the Quebec National Narrative*. (M.A) Ontario Institute for Studies in Education. University of Toronto.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick (2001), *Appréhender la nation, vivre la diaspora : regards arméniens*, (Ph.D), Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- MARESCHAL, Julie (2002), *Exilés et sans-statut : Kabyles et Algériens à Montréal*, (M.A), Département d'anthropologie, Université Laval.
- MOSER, Diane (1990), *Hometown and Family Ties : the Marriage Registers of the Lebanese Syrian Orthodox Churches of Montreal, 1905-1950*, (M.A) Department of history. McGill University.
- WASSEF HANNA, Nadia (1978), *The Egyptians in Montreal : A New Colour in the Canadian Ethnic Mosaic*. (M.A) Department of geography. McGill University.

JOURNAUX ET REVUES

Al Qantara, les numéros de 1990 à 2004.

Arab Studies Quarterly (1989), Arab Americans : Continuity and Change, Special Double Issue, Guest Editors : Baha Abu Laban and Michael W. Suleiman, A publication of

the Association of Arab-American University Graduates and the Institute of Arab Studies, volume 11, Numbers 2 &3, Spring/Summer.

Forces, revue de documentation économique, sociale et culturelle, *Hommage aux communautés culturelles du Québec*, no 73, Hiver 1986, Édition Libre Expression, Montréal.

Histoire (L'), *Les Arabes, de la Mecque aux banlieues de l'Islam*, Numéro spécial, no 272, janvier 2003.

Historia Spécial, *Islam, origines et héritages de la deuxième religion du monde*, no 62 novembre-décembre 1999.

Homme (L') et la Société (1987), *La mode des identités*, Revue Internationale de recherche et de synthèses sociologiques, no 83 – Nouvelle série, Éditions l'Harmattan.

Le Nouvel Observateur (2000), *Londres, Paradis des fous d'Allah*, no 1870 du 7 au 13. septembre.

Manière de voir 64, *Islam contre Islam*, Le Monde diplomatique, juillet-août 2002.

Recherches Féministes, *Représentations*, volume 7, numéro 2, Université Laval, 1994.

COLLOQUES, CONFÉRENCES, RÉUNIONS

ELSABBAGH, Mayada (project coordinator), (1999), *Unveiling our Minds : A Conference on the Challenges to Identity and Female Consciousness among Canadian Arab Women*, Conference Report, Conference organised by the Committee for Unveiling our Minds, Canadian Arab Federation, UQAM, Montreal, october, 31st, 1999. Actes du colloque remis par Mayada.

RALSTON, Helen (2002), Identity Construction of Immigrant Mothers and Daughters in Multiracial Local, National and Global Diaspora Space, communication présentée à la conférence nationale de Metropolis le 19 octobre 2001 à Ottawa. Texte remis par Mme Ralston à l'atelier où j'ai moi-même pris part et où elle a fait sa présentation.

SALÈS-WUILLEMIN, Edith (2000), La désignation des Maghrébins : effet du choix lexical sur les éléments du champ de la représentation activés, communication présentée dans le cadre de la Vème Conférence internationale sur les Représentations sociales, *Représentations sociales : constructions nouvelles*, Montréal du 29 août au 2 septembre 2000, Montréal. Mme Salès-Wuillemin m'a remis le texte de sa présentation.

DOCUMENTAIRES, REPORTAGES ET FILMS

CHOUINARD, Denis (2001), *L'ange de goudron*, avec Zinedine Soualem, Hiam Abbas, Rabah Ait Ouyahia, Catherine Trudeau, Québec, 1h40, production: Max films, distribution: Epicentre films (Paris)

- DUTRIZAC, Benoît et Richard MARTINEAU (2004), reportage sur les musulmans de Montréal présenté dans l'émission *Les Franc Tireurs*, janvier, Télé-Québec.
- EL OMARI, Majdi (1995), *A propos de l'Autre*, production du Centre d'Études Arabes pour le Développement, Montréal, 60:47mn.
- GILBERT, Brian (1991), *Jamais sans ma fille*, USA, 1h55.
- HIMEL, Martin (2003), *Confrontation at Concordia*, 47mn.
- KAABOUR, Mahmoud & Timothy SCHWAB (2004), *Being Osama*, produit par Ari A. Cohen et Evan Beloff, 42mn, Montreal.
- LANDRY, Mireille (1994), *Ahlan, Bienvenue*, production du Centre d'Études Arabes pour le Développement, Montréal, 20 mn.
- MARCOUX, Estelle et Myriam DE REPENTIGNY (2000), *Paroles de sable*, production Centre Jeunesse Arabe, Montréal, 25mn.
- PREMINGER, Otto (1960), *Exodus*, USA, 208mn.
- RACHED, Tahani (2004), *Soraida, une femme de Palestine*, Montréal, ONF, 119mn.
- RACHED, Tahani (1997), *Quatre femmes d'Égypte, Pour redéfinir la tolérance*, Montréal, ONF, 90 mn.
- SAMI (2002), *Forget Baghdad*, Dschoint Ventschr Film Production AG, 112mn.
- SIDAUI, Pierre (2001), *Comme une odeur de menthe*, produit par Eric Michel, ONF, Montréal.
- TLILI, Najwa (1998), *Rupture*, producteurs : Joane Carrière et André Gladu, Maison de production, Montréal, ONF, 21mn.
- ZONE LIBRE (2004), *Maroc : Terreau de la terreur*, documentaire présenté le 11 mars 2004, Radio-Canada.

AUTRES SOURCES

- Exposition « Ces pays qui m'habitent, The lands within me », Musée canadien des civilisations, Hull, octobre 2001 à mars 2002.
- Exposition "Min Zamaan - Depuis longtemps" : la présence syrienne-libanaise à Montréal entre 1882 et 1940, organisée et présentée par Brian Aboud au Centre d'histoire de Montréal, du 10 octobre 2002 au 25 mai 2003.
- Festival du Monde Arabe de Montréal, Montréal, les éditions de 2000 à 2004.
- Shahrazad, Mille et une nuits arabes, La première présentation de costumes de la culture arabe, (Maison de la Culture Arabe), Place des Arts, Montréal, 5 Mai 2002.

ANNEXES

ANNEXE 1 : Bref portrait des femmes interviewées

1.1 Les informatrices-clés

Mayada Elsabbagh

D'origine palestinienne, Mayada Elsabbagh est née et a grandi en Arabie-Saoudite où sa famille était réfugiée. Elle y a étudié jusqu'à la fin du collégial puis elle est venue à Montréal en 1994 pour entreprendre des études universitaires. Après des études en psychologie à McGill, elle fait un doctorat en psychologie à l'UQAM. Elle est très active dans le milieu associatif et œuvre au sein de Solidarity for Palestinians Human Rights (SPHR), la Fédération canado-arabe (CAF) et Canadian Educational Exchange with the Palestinian (CEPAL). Elle a coordonné la conférence *Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness among Arab Women in North America* qui s'est tenue à l'UQAM en octobre 1999. Elle a publié un rapport sur cette activité qui porte le même titre.

Nawal Halawa

Elle est née à Yaffa, en Palestine. Elle avait deux ans lors de la création d'Israël et que sa famille comme des milliers d'autres a été jetée sur les routes de l'exil. Déplacée vers Naplouse (Cisjordanie), la famille y est restée jusqu'en 1953 puis a émigré au Koweït. Nawal Halawa a passé une bonne partie de sa vie dans ce pays. Elle y a fait ses études, travaillé comme enseignante puis comme journaliste. Elle était responsable du comité d'information de l'Union des femmes palestiniennes. Elle a passé deux années en Algérie où son mari était en charge de projets d'urbanisation. Ils ont quitté le Koweït en 1987 pour le Canada où leurs enfants, qui étaient établis aux États-Unis, sont venus les rejoindre. Mme Halawa est présidente de la Maison de la Culture Arabe (MCA) qu'elle a fondée en 1997 et dont la devise est « Faire rayonner les cultures arabes au Canada et aux États-Unis et bâtir des ponts entre celles-ci et d'autres cultures ». Avant la mise sur pied de MCA, elle était directrice de la North American Women Agency for Media and Culture (NAMA).

Michelle Homsy

Née et ayant grandi au Liban, Michelle Homsy est arrivée à Montréal en 1989 où elle a fait trois maîtrises en traduction et langues. Elle travaille à son compte comme interprète et traductrice. Son travail l'amène à faire de fréquents voyages en dehors du Canada. Elle est l'une des principales organisatrices de la conférence *Unveiling our Minds : Challenges to Identity and Female Consciousness among Arab Women in North America*. Michelle Homsy est membre du groupe Parole Arabe.

Aïda Kaouk

Née en Syrie, Aïda Kaouk y a fait des études universitaires en sciences sociales (licence). Elle a ensuite entrepris une maîtrise en sociologie à l'Université libanaise de Beyrouth, un doctorat en sociologie à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris et un post-doctorat en anthropologie à l'Université de Californie à Berkeley. Aïda Kaouk s'intéresse aux questions relatives à l'immigration, à l'identité culturelle, aux rapports sociaux et aux groupes minoritaires, ainsi qu'aux pratiques des arts et de la culture. Elle est venue à Montréal en 1987 où elle a donné une charge de cours en sociologie du monde arabe à l'Université de Montréal. Elle a été membre active du Centre d'Études Arabes pour le Développement pendant de nombreuses années. Embauchée en 1992 comme conservatrice au Musée canadien des civilisations à Hull, elle a été en charge du programme de l'Asie du Sud-Ouest/Moyen-Orient. Elle est la seule femme issue de l'immigration à travailler au sein de cette institution et ne dispose ni d'une permanence ni d'une sécurité d'emploi. Son poste est reconduit de terme en terme après négociation. Au moment de l'entretien, Aïda Kaouk en était à son 16^{ème} terme.

Elle a été la cheffe d'orchestre de l'exposition *Ces pays qui m'habitent, Expressions d'artistes canadiens d'origine arabe* qui s'est tenue au Musée canadien des civilisations à Hull d'octobre 2001 à mars 2003. Suite aux attentats du 11 septembre 2001, la direction du musée a décidé de reporter l'exposition ce qui a soulevé de nombreuses protestations. Des artistes exposants se sont mobilisés contre la décision de M. Rabinovitch avec le soutien de nombreuses personnes issues du public. Sous les pressions publiques et politiques puis

l'intervention du premier ministre M. Jean Chrétien, la direction a remis l'exposition au programme.

1.2 Les répondantes

‘Abir

‘Abir est née et a grandi en Syrie. Elle a séjourné pendant de nombreuses années aux Émirats Arabes Unis où elle avait immigré avec son mari et ses trois enfants. Elle y enseignait la littérature arabe à l'Université. Ils sont arrivés au Canada en 1991 après la Guerre du Golfe. Les enfants sont âgés de 28, 27 et 24 ans. Les deux filles ont obtenu un MBA et travaillent dans des compagnies privées. La plus grande travaille en Ontario. Le mari ingénieur est sans travail. Venus comme investisseurs, ils ont monté un projet qui a échoué et qui a englouti une forte somme d'argent amenée avec eux. Elle travaille comme journaliste dans une revue arabe de Montréal. ‘Abir a 52 ans, est musulmane pratiquante.

‘Adila

‘Adila est née et a grandi au Maroc et y a enseigné les mathématiques dans un lycée. Elle est arrivée à Montréal en 1986 où elle s'est recyclée dans le domaine du service social, mais peine à trouver un emploi. Personne extrêmement active, elle est impliquée dans différents secteurs du milieu communautaire à titre de bénévole. Âgée de 45 ans, ‘Adila est mariée et a deux enfants de 12 et 14 ans. Elle est pratiquante et porte le voile. En 2004, elle était toujours sans emploi.

Ahdaf

D'origine palestinienne, Ahdaf est née et a grandi en Jordanie où elle était professeure de démographie à l'université. Immigrée avec sa famille en 1997, elle a 50 ans et deux enfants (22 et 19 ans). Son mari, professeur de philosophie et écrivain de renom, est retourné travailler dans les pays du Golfe car il n'a pas trouvé de travail à Montréal. Ahdaf s'est recyclée en faisant une maîtrise en travail social mais ne trouve toujours pas de travail malgré une recherche intensive. Elle est impliquée dans une organisation canado-

palestinienne. Elle est également bénévole dans différents secteurs sociaux. Musulmane pratiquante. En 2004, elle était toujours sans emploi.

‘Aliaa

‘Alia est née et a grandi en Tunisie. Elle a vécu en Europe où sa famille est établie. Ne voulant pas continuer à vivre en Europe, elle a fait le choix d’émigrer seule à Montréal en 1998 où elle poursuit des études en vue d’un doctorat en sciences sociales. Mariée sans enfants, ‘Aliaa est musulmane pratiquante et porte le voile. Elle a 26 ans.

‘Alissa

‘Alissa est née au Liban et est arrivée au Québec à l’âge de 8 ans. Âgée de 20 ans, célibataire, elle poursuivait des études à l’université en relations industrielles. Musulmane chi’ite, pratiquante, ‘Alissa ne porte pas le voile. Sa mère le porte. J’ai appris plus tard qu’elle avait épousé un Québécois francophone.

Amina

Amina est née et a grandi dans le sud du Liban. Mariée, 5 enfants (20, 15, 12, 9 et 1 an). Elle est Arrivée au Canada en 1997 avec 4 des enfants pour y rejoindre son mari qui y était déjà établi. Elle ne travaille pas. Niveau d’études primaires. Elle a un niveau de français très moyen et songe à prendre des cours de français une fois son bébé en âge d’aller à la garderie. Pour l’instant, elle essaie de l’apprendre via les enfants et la télévision. Âgée de 40 ans, musulmane chi’ite, elle a vécu l’invasion et l’occupation israéliennes. Son mari a été retenu longtemps prisonnier dans le tristement célèbre centre de détention de Khiam. Au Liban, elle travaillait sur l’exploitation agricole familiale. Amina est pratiquante et porte le voile.

Boutaïna

Boutaïna est née à Jérusalem en Palestine. La famille a fui vers la Jordanie après la création de l’État d’Israël. Ils ont ensuite émigré aux Émirats Arabes Unis où elle a fait des études collégiales, s’est mariée et a eu ses deux enfants, aujourd’hui adultes. Aux Émirats Arabes Unis, elle enseignait et écrivait. Elle a immigré au Canada avec son mari et leurs enfants en

1991, après la Guerre du Golfe. Celui-ci ingénieur est retourné depuis travailler dans un autre État du Golfe. Elle est âgée de 55 ans, ne travaille pas à l'extérieur mais continue d'écrire (nouvelles, poèmes, articles). Active au sein d'associations palestiniennes et arabes, Boutaina est musulmane pratiquante.

Charlotte

Charlotte est née et a grandi en Égypte où elle travaillait comme secrétaire de direction au ministère de la culture. Père égyptien d'origine libanaise catholique et mère égyptienne d'origine juive italienne. Âgée de 83 ans, elle a une fille de 65 ans. Mariée à un Polonais qui résidait en Égypte, elle a divorcé avant la naissance de sa fille. Elle a travaillé pendant 3 années aux États-Unis mais ne voulant pas s'y établir, Charlotte a immigré avec sa fille au Québec en 1972 et s'est installée à Montréal où elle a travaillé comme intervenante sociale. Non pratiquante. Personne très active politiquement, elle est de tous les événements qui rythment le quotidien des communautés arabes et autochtones. Activiste pour les droits humains notamment ceux des Palestiniens et des Autochtones, elle suit en même temps des cours de philosophie à l'Université du Québec à Montréal. En 2004, elle a déménagé à Vancouver où est établie sa fille.

Danièle

Danièle est née et a grandi au Liban où elle enseignait dans une école primaire. Elle est arrivée avec sa famille en 1991. Âgée de 42 ans, elle est mariée et a deux enfants (13 et 9 ans). Elle termine un baccalauréat en intervention sociale et familiale tout en travaillant comme caissière dans une institution bancaire. Engagée bénévolement au niveau politique provincial et municipal, elle a participé à plusieurs campagnes électorales. Danièle est de père melkite et de mère maronite. Non pratiquante. Conjoint maronite.

Dounia

Dounia est née et a grandi en Syrie où elle travaillait comme architecte. Mariée et mère de deux jeunes enfants (10 et 8 ans), elle dirige un centre pour femmes dans le milieu communautaire (intégration et établissement des immigrantes). Musulmane mariée à un

Syrien chrétien, ils ont quitté la Syrie en 1989 pour mieux vivre une union socialement désapprouvée dans ce pays. Dounia est âgée de 43 ans. Non pratiquante.

Ghania

Ghania est née et a grandi dans le sud du Liban. Elle est arrivée à Montréal en 1990. Âgée de 39 ans, mariée, 4 enfants (19, 16, 14 et 11 ans). Elle a un niveau d'études primaires. Elle n'a pas d'emploi. Niveau de français très moyen. Musulmane chi'ite, elle a vécu l'invasion et l'occupation israéliennes. Ghania travaillait sur l'exploitation agricole familiale. Musulmane pratiquante, elle porte le voile.

Haïfa

Haïfa est née et a grandi en Amérique Latine de parents originaires de Palestine, réfugiés de 1948. Elle est venue seule à Montréal comme étudiante puis s'y est établie en 1998. Étudiante à la maîtrise au moment de l'entrevue, après un baccalauréat en sciences politiques, elle est aussi activiste pour la cause palestinienne et pour les droits humains. Célibataire, Haïfa est âgée de 30 ans. Musulmane non pratiquante. Sa famille établie en Amérique Latine subvient à ses besoins. En 2004, elle est partie en Palestine effectuer un terrain pour son mémoire. Elle avait promis à son père, décédé et qui n'a jamais pu retourner dans son pays depuis qu'il l'a quitté en 1948, d'y retourner pour lui. Elle a tenu sa promesse.

Isabelle

Isabelle est née au Liban. Elle est mariée et a trois enfants (14, 12 et 5 ans). La famille a immigré au Canada durant la guerre mais est retournée au Liban à la fin du conflit. Après quelques années passées là-bas, ils sont revenus à Montréal en 2000. Isabelle n'a pas encore trouvé de travail mais en cherche un activement. Au Liban, elle tenait un commerce de vêtements pour enfants. Niveau d'études collégial, Isabelle a 36 ans et est maronite pratiquante. En 2004, elle était toujours sans emploi.

Jihane

Elle est née et a grandi en Égypte. De mère égyptienne et de père palestinien, elle vivait avec un laissez-passer en Égypte. Elle est arrivée à Montréal en 1996. Après un doctorat en littérature comparée fait en Europe et un post-doctorat à Montréal, elle n'est pas arrivée à trouver une seule fois un emploi stable à Montréal. Célibataire, âgée de 33 ans, elle vivait au moment de l'entrevue dans une très grande précarité en donnant quelques cours privés de français tout en cherchant activement un emploi. Immigrante reçue, elle menait également une recherche d'emploi dans des pays arabes. En 2004, elle a obtenu un poste dans une université dans un pays arabe, qu'elle est allée combler une fois sa citoyenneté canadienne acquise. Musulmane, non pratiquante.

Maïmouna

Maïmouna est née en Égypte mais a grandi au Soudan et en France. Parents d'origine libanaise établis depuis plusieurs générations en Égypte. Arrivée à Montréal en 1968 à l'âge de 14 ans avec ses parents, sœurs et frères. Mariée à un américain puis divorcée, elle a 49 ans et deux enfants (19 et 17 ans). Elle est travailleuse autonome (développement international et relations interculturelles). Maïmouna est active dans des regroupements québécois et arabes. Chrétienne, non pratiquante.

Manal

Manal est née au Québec, de père irakien chaldéen et de mère québécoise francophone. Elle est de la troisième génération. Mariée avec un Égyptien musulman, elle a un enfant d'un an. Elle a 35 ans. Elle a deux baccalauréats (littérature et communications) et une maîtrise en communications. Elle travaille dans une ONG où elle s'occupe des communications. Très activement engagée dans des groupes de lutte contre les sanctions et les guerres contre l'Irak, Manal milite en faveur de la paix en Irak et en Palestine. Non pratiquante.

Marie

Marie est née et a grandi au Liban. Elle est arrivée avec sa famille à Montréal en 1991. Ils sont retournés au Liban en 1995 pour revenir à Montréal en 2002. Elle a 52 ans et trois

enfants qui vivent avec elle (24, 22 et 20 ans). Les deux plus jeunes enfants sont à l'université. Le mari, avocat était retourné travailler au Liban car il n'avait pas trouvé de travail ici. Venu rendre visite à sa famille à Montréal, il a eu un anévrisme et est décédé en 2003. L'aînée des enfants, avocate n'a pu ni travailler ni s'inscrire à un programme en droit à cause des politiques de contingentement. Elle est restée deux ans sans aucune occupation. Elle est retournée en 2004 exercer le droit au Liban et Marie projette d'y retourner avec les deux autres enfants une fois qu'ils auront fini leur baccalauréat. Études secondaires, niveau de français moyen, sans emploi. Elle est maronite, pratiquante.

Maryam

Maryam est né et a grandi au Liban d'où elle est partie en 1987 pour Montréal. De parents libanais d'origine syrienne et chrétiens (Grecs orthodoxes). Ayant fait des études en littérature, linguistique et traduction, elle est traductrice et réviseuse linguistique autonome. Agée de 36 ans. Célibataire. Non pratiquante.

May

May est née et a grandi en Syrie. Elle a vécu de nombreuses années en France où elle enseignait le français à des immigrants. Elle s'est établie à Montréal en 1992. Mariée et mère de trois enfants (17, 10 et 6 ans), elle travaille comme réceptionniste dans une ONG tout en suivant des cours à temps partiel en travail social à l'université. Grecque orthodoxe, May est mariée à un musulman. Ils ont fait le choix de vivre en France puis au Québec pour mieux vivre leur union non acceptée par les familles. Âgée de 35 ans. Non pratiquante.

Mouna

Mouna est née et a grandi au Maroc. Études en droit au Maroc et en France où elle a obtenu un doctorat. Professeure de droit dans une université marocaine. Elle a émigré avec sa famille en 1997. Mariée, deux enfants (18 et 11 ans). Elle refait une maîtrise en droit et donne à l'occasion, des charges de cours. Mouna a 43 ans, est musulmane pratiquante. En 2004, elle avait fini sa maîtrise et était toujours en recherche d'emploi.

Mounira

Mounia est née et a grandi au Maroc. Arrivée à Montréal comme étudiante en 1983, elle y a rencontré son conjoint, un Québécois francophone et s'y est établie. Elle a 38 ans et deux enfants (7 et 4 ans). Titulaire d'un baccalauréat en gestion de l'informatique et d'un MBA, elle travaille dans une compagnie privée. Séparée au moment de l'entrevue, elle menait une bataille à la cour pour recouvrer la garde de ses enfants qu'elle ne pouvait voir que sous surveillance. Mounira est musulmane pratiquante.

Nabila

Nabila est née et a grandi au Maroc. Elle est venue au début des années 1980 pour entreprendre des études universitaires à Montréal en sciences expérimentales. Elle y a rencontré son conjoint, un Québécois francophone, ils se sont mariés et elle s'est établie à Montréal. Elle a deux enfants de 16 et 14 ans et était divorcée au moment de l'entrevue. Ayant une maîtrise en biologie, Nabila a monté sa propre compagnie (à domicile) de consultation en santé alternative, nutrition et environnement. Musulmane non pratiquante. Elle est âgée de 41 ans.

Neïla

Neïla est née et a grandi en Tunisie où elle enseignait dans une école primaire. Elle a rencontré son mari, un coopérant québécois francophone en Tunisie. Ils se sont mariés là-bas et sont venus s'établir à Montréal en 1994. Elle travaille comme jardinière dans un Centre de la petite enfance (CPE) et prépare un DEC en éducation spécialisée auprès des enfants en difficulté d'adaptation. Neïla a une fille de 10 ans et était enceinte au moment de l'entrevue. Elle est âgée de 33 ans. Musulmane, non pratiquante. Active dans des groupes de lutte en solidarité avec les peuples palestiniens et irakiens.

Noor

Noor est née en Égypte et est arrivée à Montréal à l'âge de 4 ans. Âgée de 38 ans, elle vit en couple, sans enfants. Titulaire de trois baccalauréats (littérature, traduction et enseignement), elle donne des cours d'anglais comme langue seconde à des adultes en

milieu communautaire et fait un peu de traduction à l'occasion. Noor est active dans le milieu communautaire, dans une association de femmes et dans des groupes arabes. Chrétienne non pratiquante.

Oumnia

Oumnia est née au Maroc où elle était secrétaire de direction dans une compagnie pharmaceutique. Arrivée au Canada en 1992. Elle travaille comme secrétaire dans une institution de santé. Elle a 44 ans, mariée à un Européen de l'Est, sans enfants. Musulmane, non pratiquante..

Rasha

Rasha est née et a grandi en Irak. Elle est arrivée à Montréal en 1995. Âgée de 38 ans, elle est mariée et mère de deux enfants de 9 et 7 ans. Médecin en Irak, elle n'a pas réussi à s'insérer dans ce domaine au Québec. Elle a travaillé quelques temps comme assistante dans un laboratoire avant d'ouvrir, avec son mari, une boutique de vêtements. Rasha est musulmane chi'ite non pratiquante.

Rima

Rima est née en Palestine et a grandi au Liban dans un camp de réfugiés palestiniens. Âgée de 40 ans, mariée, 4 enfants (18, 16, 13 et 10 ans), elle est couturière dans une manufacture de vêtements. Son mari handicapé reste à la maison. Ils reçoivent régulièrement une aide financière des beaux-parents qui vivent au Liban. Niveau d'études secondaires. Niveau d'anglais très moyen, elle ne parle pas le français. Arrivée en famille à Montréal en 1993. Musulmane pratiquante, elle porte le voile. Son mari et ses enfants l'exhortent à l'ôter, mais elle ne s'y résout pas car elle avait fait la promesse à son père (décédé) de le porter. Elle a fini par l'ôter en 2004.

Salma

Salma est née et a grandi au Maroc. Elle est venue à Montréal en 1992 avec sa famille à l'âge de 18 ans, où elle a entrepris des études universitaires en ingénierie. Elle travaille comme ingénieure dans une compagnie semi-privée. Musulmane pratiquante, elle a décidé

de porter le foulard il y a 2 ans. Très active au sein des communautés musulmanes, elle s'occupe notamment de l'organisation et de la tenue de conférences sur des sujets en lien avec l'islam et les musulmans. Salma s'attèle également à la tâche de sensibilisation auprès des médias. Séparée, pas d'enfants. Elle est âgée de 28 ans.

Safiya

Safiya est née et a grandi en France où ses parents avaient immigré de l'Algérie. Elle se considère comme Française à part entière. Elle est arrivée à Montréal en 1999. Mariée à un Marocain de France puis divorcée, elle a deux jeunes enfants (11 et 6 ans). Elle a 35 ans, est musulmane pratiquante et porte le voile. Elle étudie dans le domaine du travail social et œuvre dans une association communautaire d'aide aux immigrants musulmans.

Sofia

Sofia est née à Montréal. Elle a 23 ans et étudie dans le domaine des arts de la scène. Ses parents sont d'origine tunisienne et ont immigré au Canada en 1975 (père) et 1977 (mère). Elle est animatrice volontaire dans un média maghrébin, active dans le domaine artistique et collabore au Festival du monde arabe de Montréal. Sofia est célibataire et vit avec sa cousine dans un appartement acquis par ses parents. Musulmane pratiquante.

Souha

Souha est née et a grandi en Algérie. Elle a une formation en linguistique (doctorat), en éducation, en gestion de projets en développement international. Arrivée au Canada en 1974, elle a quitté le pays deux ans plus tard pour travailler dans le domaine de la coopération un peu partout à travers le monde. Revenue en 1993, elle s'est établie à Montréal où elle travaille sur des petits contrats (cours de français et d'anglais). Âgée de 50 ans, elle vit seule. J'ai appris plus tard qu'elle a déménagé en Ontario où elle a obtenu un poste dans une institution en développement international. Souha est musulmane non pratiquante.

Soukeïna

Soukeïna est née et a grandi dans le sud du Liban. Arrivée à Montréal en 1993 comme touriste pour rendre visite à ses frères et sœurs, elle y a rencontré son mari et s'y est établie. Elle a 40 ans et trois enfants (8, 6 et 3 ans). Pas encore citoyenne, elle ne parle ni français ni anglais et a raté le test pour l'obtention de la citoyenneté pour cette raison. Niveau d'études primaires, elle est sans emploi. Au Liban, elle travaillait dans l'exploitation agricole familiale. Elle a vécu l'invasion et l'occupation israéliennes. Soukeïna est Musulmane chi'ite, pratiquante et porte le voile.

Tourya

Tourya est née et a grandi au Maroc où elle était secrétaire de direction dans une compagnie française de produits cosmétiques. Mère de 4 enfants (23, 21, 19 et 17 ans), elle vit avec eux à Montréal depuis 1992. N'ayant pas trouvé de travail au Québec, le père est retourné au Maroc où il a un emploi intéressant. Il fait le va-et-vient entre le Maroc et le Québec. Elle non plus n'a pas trouvé de travail. Elle était très active comme bénévole dans le milieu communautaire québécois francophone et maghrébin. J'ai appris qu'elle avait immigré aux États-Unis avec ses enfants en 2003. Tourya est âgée de 52 ans. Musulmane non pratiquante.

Yasamin

Yasamin est née et a grandi en Algérie. Elle a fait plusieurs maîtrises (littérature, linguistique, psychologie, communications). Travailleuse autonome (journaliste, écrivaine, réviseuse linguistique, traductrice). Deux enfants adultes. Établie à Montréal depuis 1970. Divorcée. Elle a 62 ans. Musulmane, non pratiquante.

Zoubida

Zoubida est née et a grandi en Algérie. Études universitaires en Algérie et en France. Professeure de littérature à l'université en Algérie. Mariée, trois enfants (27, 24 et 22 ans) qui sont aux études. La famille est arrivée à Montréal en 1994. Traductrice dans une institution privée. Elle a 52 ans. Elle est musulmane, pratiquante.

ANNEXE 2 : Tableaux de la répartition des répondantes et informatrices-clés selon des variables socio-démographiques

Tableau 1 : Pays d'origine

Pays d'origine	N	%
Maroc	7	18
Algérie	3	8
Tunisie	3	8
Égypte	3	8
Liban	9	23
Syrie	4	10
Palestine	7	18
Irak	2	5
France et Algérie	1	2
Total	39	100

Tableau 2 : Religion de naissance

Religion de naissance	N	%
Musulmanes sunnites	23	59
Musulmanes chi'ites	5	13
Chrétiennes catholiques	8	22
Chrétiennes orthodoxes	3	8
Total	39	100

Tableau 3 : Catégories d'âge

Catégorie d'âge	N	%
18 - 25	3	8
25 - 35	9	23
35 - 45	13	33
45 - 55	11	28
Plus de 55 ans	3	8
Total	39	100

Tableau 4 : Durée d'établissement au Québec

Arrivée au Québec	N	%
Nées au Québec	2	5
4 à 5 ans	3	8
5 à 10 ans	13	33
10 à 15 ans	12	31
15 à 20 ans	3	8
20 et plus	6	15
Total	39	100

Tableau 5 : Niveau d'études

Niveau d'études	N	%
Moins que secondaire	2	5
Secondaire	3	8
Collégial	7	18
Universitaire - 1 ^{er} cycle	10	25
Universitaire - cycles supérieurs	17	44
Total	39	100

Tableau 6 : Emploi actuel en rapport avec la formation ou l'occupation antérieure pour les migrantes (N= 34)

	En rapport avec la formation ou l'expérience	Sans rapport avec la formation ou l'expérience	Au foyer	En recherche d'emploi	Aux études	A la retraite
Professeure/chercheure universitaire		2		2		
Enseignante au primaire ou au secondaire		4	1	2		
Travail de ferme			3			
Profession libérale		2				
Aux études	5			1	3	
Fonctionnaire	3	1		1		1
Milieu d'affaires				1		
Au foyer		1	1			
Total (N = 34)	8	10	5	7	3	1

Tableau 7 : Statut matrimonial

Statut matrimonial	N	%
Mariée	22	56
Célibataire	8	22
Vit en couple	1	2
Séparée	7	18
Veuve	1	2
Total	39	100

Tableau 8 : Nombre d'enfants

Nombre d'enfants	N	%
Pas d'enfants	13	33
1 enfant	3	8
2 enfants	12	31
3 enfants	7	18
Plus de trois enfants	4	10
Total	39	100

Tableau 9 : Statut au Canada

Statut au Canada	N	%
Citoyenne	35	90
Immigrante reçue	4	10
Total	39	100

Tableau 10 : Quartier de résidence

Quartier de résidence	N	%
Ville Saint-Laurent	10	26
Côte-des-Neiges	3	8
Notre-Dame-de-Grâce	3	8
Centre-ville	3	8
Rosemont	2	5
Villeray	2	5
Laval	2	5
Saint Léonard	2	5
Miles End	1	2
Hochelaga Maisonneuve	1	2
Brossard	1	2
Outremont	1	2
West Island	1	2
Ahuntsic	1	2
Saint Michel	1	2
Snowdon	1	2
Ville Émard	1	2
Plateau Mont-Royal	1	2
Ile-des-Soeurs	1	2
Hull	1	2
Total	39	100

ANNEXE 3 : Questionnaire

I. INFORMATIONS GÉNÉRALES

1.1 Dans quel pays êtes-vous née ?

1.2 Quel est votre pays d'origine ?

1.3 Quel âge aviez-vous quand vous avez quitté votre pays d'origine ?

1.4 Quel est votre dernier pays de résidence ?

1.5 Groupe d'âge auquel vous appartenez ?

- 20 à 25 ans
- 25 à 30 ans
- 30 à 35 ans
- 35 à 40 ans
- 40 à 45 ans
- 45 à 50 ans
- 50 ans et plus

1.6 Quel est votre statut matrimonial?

1.7 Avez-vous des enfants ? (nombre, âge, sexe ?)

1.8 Quel type de formation académique avez-vous reçu?

- où avez-vous entrepris vos études?
- nombre d'années d'études?
- diplômes obtenus?

1.9 Quel type de formation professionnelle avez-vous reçu?

- où avez-vous reçu votre formation?

1.10 Occupez-vous un emploi dans votre pays d'origine ou dernier pays de résidence?

- si oui, quel type d'emploi?

1.11 Quel est votre statut actuellement?

- immigrante reçue?

- réfugiée?

- citoyenne?

- autre?

1.12 Quelles connaissances aviez-vous du Canada et du Québec avant d'immigrer?

1.13 Quelles attentes aviez-vous du Canada et du Québec avant d'immigrer?

1.14 Quelles perceptions aviez-vous du Canada et du Québec avant d'immigrer?

II. TRAJECTOIRE D'IMMIGRATION ET ÉTABLISSEMENT

2.1 En quelle année êtes-vous arrivée au Canada ?

2.2 Quels sont les motifs qui vous ont incitée à émigrer?

2.3 Pour quelles raisons avez-vous choisi le Canada? le Québec?

2.4 Êtes-vous arrivée seule ou accompagnée?

2.5 Avez-vous séjourné dans d'autres pays que votre pays d'origine avant votre arrivée au Québec?

- si oui, lequel ou lesquels?

- combien de temps?

- quel statut y aviez-vous?

2.6 Quel était votre statut au moment de votre arrivée? (immigrante reçue, réfugiée, étudiante)

2.7 Depuis combien d'années vivez-vous au Québec?

2.8 Comment se sont passés votre arrivée et votre établissement au Québec?

2.9 Est-ce que vous aviez des connaissances (parenté, amis) au moment de votre arrivée ?

2.10 Est-ce que vous avez reçu de l'aide au moment de votre arrivée et de votre établissement (gouvernement, communauté, groupes communautaires, etc.)

2.11 Quels étaient vos moyens financiers au moment de votre arrivée ici?

III. EXPÉRIENCE AU QUÉBEC

1. Logement, fréquentation et voisinage

1.1. Logement

3.1 Où avez-vous résidé la première fois lorsque vous êtes arrivée au Québec ? (ville, quartier, hôtel, chez des parents/amis)

3.2 Comment s'est passée la recherche de votre premier logement ?

3.3 Depuis lors combien de fois avez-vous déménagé ? Pourquoi ? Pour où ?

3.4 Quelles ont été pour vous les expériences les plus marquantes (bonnes ou mauvaises) lors de ces recherches ?

3.5 Quels sont vos critères pour le choix du logement et du quartier ?

3.6 Dans quel quartier de la ville habitez-vous présentement? Depuis combien de temps ? Pourquoi ce quartier ?

3.7 Êtes-vous propriétaire ou locataire de votre logement ?

3.8 Qui s'occupe de la recherche de logement ? (vous-même, votre conjoint ou une autre personne)

3.9 Quels sont vos rapports avec le ou les propriétaires actuels?

1.2. Fréquentation et voisinage

3.10 Est-ce que vous connaissez vos voisins? Comment s'est établi le contact? Combien d'entre eux fréquentez-vous? Comment évaluez-vous ces relations?

3.11 Depuis votre arrivée, en dehors de vos voisins, avec qui avez-vous établi des relations ici ? (francophones, anglophones, communauté arabe, autres immigrants)

3.12 Dans quel contexte avez-vous développé ces relations ? Comment évaluez-vous ces relations?

3.13 Quelles sont les personnes qui vous sont le plus proches ?

3.14 Quelles sont les personnes auprès de qui vous allez chercher de l'aide (garde des enfants, déménagements, etc.)

3.15 Pourquoi n'avez-vous pas établi de relations avec des francophones, anglophones, autres immigrants ou membres de votre communauté (si la question s'avère nécessaire) ?

2. Études et formation

3.16 Est-ce que vous avez suivi des cours ou une formation depuis que vous êtes ici ? Pourquoi ? Dans quel domaine ? Comment ça s'est passé ? Est-ce que cela a été utile ?

3.17 Avec qui avez-vous établi des relations dans votre milieu d'études ou de formation?

3.18 Quelles sont ou quelles ont été vos relations avec les autres étudiants?

3.19 Quelles ont été les relations avec les professeurs? L'administration?

3.20 Comment s'est passé l'établissement des équivalences de vos diplômes, formation antérieure?

3.21 Avez-vous pu travailler dans le milieu de votre formation? (assistanats, contrats, etc.). Si oui, comment évaluez-vous cette expérience?

3.22 Avez-vous bénéficié d'une bourse ou d'une aide financière?

3.23 Est-ce que la formation reçue vous a permis de trouver un emploi dans ou à l'extérieur de cette institution?

3. Éducation des enfants (école, classe d'accueil, centre de formation)

3.24 Quelle école fréquentent vos enfants ? Depuis combien de temps ?

3.25 Comment ça se passe pour eux à l'école ?

3.26 Est-ce que vous avez des contacts avec les professeurs? Le corps administratif? Comment évaluez-vous ces contacts?

3.27 Est-ce que vous siégez ou avez déjà siégé sur le comité des parents d'élèves? Si oui, comment cela s'est-il passé?

3.28 Est-ce que les enfants sont impliqués dans des activités sociales, culturelles, sportives (lesquelles)? Si oui, êtes-vous impliquée avec eux dans ces activités?

4. Domaine administratif

3.29 Pourriez-vous me parler des démarches administratives que vous avez entreprises lors de votre installation ? (cartes d'assurance sociale et de maladie, équivalences, comptes en banque (bancaires , enregistrement pour les allocations familiales, etc.)

3.30 Quelles ont été vos relations avec les différents intervenants et employés durant ces démarches?

5. Milieux public, para-public et communautaire

3.31 Est-ce que vous avez déjà eu recours à des services publics, para-publics ? (santé, services sociaux, services juridiques, police, permis de conduire, CSST, Commission des droits de la personne, Régie du logement, etc.)

3.32 A quelle occasion vous êtes vous adressée à ces services?

3.33 Comment cela s'est-il passé?

3.34 Et les services communautaires?

6. Domaine de l'emploi (démarches d'insertion en emploi)

3.35 Pourriez-vous me parler un peu de vos démarches de recherche d'emploi depuis que vous êtes ici ?

3.36 Est-ce que vous avez bénéficié d'une aide dans vos démarches de recherche d'emploi? De qui?

3.37 Combien d'emplois avez-vous occupés depuis votre arrivée au Québec (au Canada)? Quels sont-ils?

3.38 Est-ce que c'étaient des emplois qui correspondaient à vos formations et qualifications?

3.39 Comment les avez-vous obtenus?

3.40 Pourquoi les avez-vous quittés?

3.41 Étiez-vous syndiquée au cours des ces emplois? Vous sentiez-vous soutenu par le syndicat? Participiez-vous aux réunions syndicales?

7. Milieu du travail

3.42 Occupez-vous un emploi présentement? Quel type d'emploi? Depuis combien de temps l'occupez-vous? Parlez-moi de l'emploi que vous avez occupé le plus longtemps.

3.43 Est-ce que cet emploi correspond à votre profil académique et professionnel?

3.44 Quelles sont vos relations avec vos chefs hiérarchiques?

3.45 Est-ce que vous bénéficiez d'une promotion, d'un avancement dans le cadre de votre travail? d'avantages sociaux? permanence ou contrat?

3.46 Quelles sont vos relations avec vos collègues?

3.47 Est-ce que vous vous êtes fait des amis (es) parmi vos collègues? Les voyez-vous en dehors du travail?

3.48 Est-ce que vous prenez vos lunches avec vos collègues?

3.49 Est-ce que vous participez ou assistez aux fêtes de bureau, réceptions, parties de Noël, etc.?

8. Vie quotidienne

3.50 Est-ce qu'il vous est déjà arrivé des expériences de friction ou de conflit dans la rue, dans un magasin, dans un autobus, à l'aéroport, l'hôpital, etc. ?

3.51 Est-ce que vous participez à des activités sociales, culturelles, communautaires, sportives, politiques, etc. ? Où ? Avec qui ?

3.52 Comment évaluez-vous ces activités ?

3.53 Êtes-vous impliquée dans des associations ? Lesquelles ? Qu'y faites-vous ?

IV. LES PERCEPTIONS DES FEMMES ARABES

1. Identité et sentiment d'appartenance

4.1 Comment est-ce que vous vous identifiez ?

4.2 Que représente pour vous le fait d'être arabe? Et le fait d'être femme arabe?

4.3 Qui est Arabe selon vous? Cette notion réfère à quoi selon vous?

4.4 Comment voyez-vous les femmes arabes du Québec?

4.5 Comment voyez-vous les femmes arabes des pays arabes?

4.6 Est-ce que vous vous sentez bien accueillie dans la société ? (gouvernement, collègues, intervenants, voisins, services sociaux, etc.)

4.7 Quelle place, pensez-vous, vous est accordée personnellement dans la société ? Et aux femmes arabes ?

4.8 Quelle place vous est-il accordée comparativement aux autres femmes dans la société ? (québécoises francophones, canadiennes, autres immigrantes)

4.9 Comment voyiez-vous votre place avant votre établissement ici ? Comment la voyez-vous maintenant ?

4.10 Est-ce que vous vous sentez partie prenante de la société québécoise ?

4.11 Que signifie pour vous d'être citoyenne canadienne ?

2. Médias

4.12 Est-ce que vous utilisez les médias ? Lesquels ? A quelle fin ?

4.13 Qu'est-ce que vous regardez comme émissions à la télévision ?

4.14 Qu'est-ce que vous écoutez comme émissions de radio ?

4.15 Qu'est ce que vous lisez comme presse ? (journaux, revues, magazines, etc.)

4.16 Selon vous comment sont représentés les Arabes dans les médias au Québec ?

4.17 Selon vous comment sont représentées les femmes arabes dans les médias au Québec ?

4.18 Qu'est-ce qui vous frappe le plus dans la manière dont sont représentées les femmes arabes dans les médias au Québec ?

4.19 Est-ce que la manière dont sont représentées les femmes arabes dans les médias au Québec diffère de celle que l'on observe dans les médias canadiens anglophones ? Si oui en quoi diffère-t-elle ?

4.20 Pensez-vous que la manière dont sont représentées les femmes arabes dans les médias au Québec influence les perceptions de l'opinion publique ? Pourquoi ? Comment ?

4.21 Quel est le média qui influence le plus selon vous l'opinion publique ? Pourquoi ?
Comment ?

4.22 Est-ce que vous pouvez me parler d'une émission télévisée ou radiophonique, d'un film, d'un documentaire, que vous avez vu, qui traitait des femmes arabes et qui vous a particulièrement frappée ?

4.23 Est-ce que vous pouvez me parler d'un article ou d'un livre que vous avez lu, qui traitait des femmes arabes et qui vous a particulièrement frappée ?

4.24 Qu'est-ce qui vous frappe le plus dans la manière dont sont traités dans les médias les événements liés aux pays arabes ? (donner exemple d'événements)

4.25 Est-ce qu'il vous a déjà été donné d'être contactée ou de rencontrer un(e) journaliste ou un(e) chercheur ? A quelle occasion ? Comment cela s'est-il passé ?

3. Environnement quotidien

Maintenant que vous m'avez parlé des perceptions des femmes arabes que vous avez notées dans les médias, lors de vos expériences de travail, d'études, de voisinage, de vos relations avec les fonctionnaires, intervenants, institutions publiques et para-publiques, etc., j'aimerais savoir ceci :

4.26 Comment percevez-vous que les Arabes et les femmes arabes en particulier sont perçus en général ?

4.27 Avez-vous des exemples concrets de vos expériences de la vie quotidienne à me donner ?

4.28 Avez-vous des exemples concrets d'expériences qui vous auraient été racontées par d'autres femmes d'origine arabe ?

4.29 Maintenant que vous m'avez parlé des femmes arabes en général, vous, comment vous sentez-vous perçue dans votre entourage ? Pourriez-vous me donner des exemples concrets d'expériences que vous avez vécues et où vous avez sentie qu'on vous a perçue comme cela ?

4.30 Est-ce que vous avez déjà vécue une situation, un événement où vous avez senti que l'on vous traitait en fonction des images que l'on a généralement des femmes arabes et non en tant que la personne que vous êtes ?

4.31 Si oui, comment cela s'est-il produit ? Pensez-vous que cela puisse se reproduire ? Pourquoi ?

4.32 Si non, pensez-vous que cela puisse se produire ?

4.33 Comment avez-vous pris conscience des perceptions que l'on a des Arabes et des femmes arabes au Québec ?

4.34 Quels effets ont selon vous ces perceptions sur la vie des femmes arabes ici ?

4.35 Est-ce que ces perceptions sont différentes, ou semblables, de celles que l'on a des femmes arabes en Europe ? Aux États-Unis ? Dans le reste du Canada ?

4.36 Avez-vous déjà eu une discussion avec des personnes non-arabes sur la manière dont sont perçues les femmes arabes au Québec ? Où et comment cela s'est-il passé ? De quoi avez-vous parlé ?

V. LES PERCEPTIONS DES HOMMES ARABES SELON LES FEMMES ARABES

5.1 Comment sont perçus les hommes arabes au Québec ?

5.2 Ces perceptions s'appliquent-elles à tous les hommes arabes ou à certains hommes arabes ?

5.3 Pourquoi a-t-on ces perceptions-là des hommes arabes ?

5.4 D'où viennent ces perceptions, qui les crée? Pourquoi ?

5.5 Comment sont perçus les hommes arabes comparativement aux femmes arabes ?

5.6 Sont-ils affectés par ces perceptions ? Si oui, le sont-ils de la même manière que les femmes arabes ?

5.7 Et votre conjoint, vos fils, vos amis sont-ils affectés par ces perceptions ? Comment ?

VI. RÉACTIONS ET ACTIONS EN RAPPORT AVEC LES PERCEPTIONS

6.1 Comment vous sentez-vous par rapport à ces perceptions qu'on a de vous? Qu'on a des femmes arabes en général ?

6.2 Comment réagissez-vous par rapport à ces perceptions? Comment cela se passe-t-il?

6.3 Est-ce que vous réagissez de façon individuelle ou collective?

6.4 Est-ce qu'il vous est arrivé de poser une action (plainte, article, lettre ouverte, émission-radio, etc.) suite à une expérience où vous vous êtes sentie traitée en fonction de votre origine ethnique ou votre appartenance religieuse ?

6.5 Est-ce qu'il vous arrive d'en parler avec d'autres personnes ? Qui sont-elles ? De quoi parlez-vous?

6.6 Est-ce qu'il vous arrive d'en parler avec d'autres femmes arabes ? Qui sont-elles? Si oui, de quoi parlez-vous ?

6.7 Est-ce que vous avez déjà mené des actions pour tenter de modifier les perceptions que l'on a des femmes arabes? Si oui, est-ce que vous avez agi seule ou collectivement ?

6.8 Est-ce qu'il existe selon vous une communauté arabe ici ?

6.9 Êtes-vous membre d'associations arabes? Lesquelles? Quel est leur mandat? Quel est votre rôle ?

6.10 Est-ce qu'il vous est arrivé d'assister ou de participer à des activités qui portaient sur la question des perceptions que l'on a des femmes arabes au Québec ou en Occident en général ? (conférence, table ronde, focus-groups, etc.)

6.11 Qu'est-ce qu'il serait souhaitable de faire pour changer, s'il y a lieu, les perceptions que l'on a des femmes arabes au Québec ? Est-ce que vous avez déjà réfléchi à cela ?

6.12 Avez-vous des recommandations à formuler dans ce sens ?

VII. COMMENTAIRES

7.1 Comment avez-vous trouvé cette entrevue ?

7.2 Avez-vous des commentaires ?

ANNEXE 4 : Données statistiques sur la population canado-arabe

Ces tableaux proviennent du recensement de 2001. Les données sont basées sur l'auto-définition et n'incluent que les personnes qui se définissent comme "arabes". Elles n'incluent donc pas celles et ceux qui se définissent comme Canadiens, Québécois, Amazighes, Coptes, Libanais, Phéniciens, Kurdes, etc.) et entraîne par conséquent une baisse du nombre de celles et ceux qui sont généralement identifiés comme arabes dans les statistiques.

Canada

	Total	sexe masculin	sexe féminin
Population totale	29 639 035	14 564 275	15 074 755
Total de la population des minorités visibles	3 983 845	1 945 510	2 038 335
Arabes	194 680 (100%)	105 945 (54,42%)	88 735 (45,58%)

Québec

	Total	sexe masculin	sexe féminin
Population totale	7 125 580	3 491 680	3 633 895
Total de la population des minorités visibles	497 975	246 495	251 485
Arabes	73 345 (100%)	40 470 (55,18%)	32 875 (44,82%)

Toronto

	Total	sexe masculin	sexe féminin
Population totale	4 647 960	2 269 160	2 378 795
Total de la population des minorités visibles	1 712 535	830 115	882 415
Arabes	42 830 (100%)	22 990 (53,68%)	19 845 (46,33%)

Montréal

	Total	sexe masculin	sexe féminin
Population totale	3 380 645	1 640 565	1 740 075
Total de la population des minorités visibles	458 330	226 470	231 865
Arabes	67 830 (100%)	37 190 (54,83%)	30 640 (45,17%)

	Montréal	Toronto	Canada
Total des immigrants selon certains lieux de naissance	621 890	2 032 960	5 448 480
Liban	26 465	10 585	67 225
Égypte	14 180	12 445	35 980
Irak	2 065	11 075	25 830
Maroc	18 805	2 740	24 645
Algérie	15 195	720	19 100

Recensement 1996					
	Québec (ville)	Sherbrooke	Trois-Rivières	Montréal	Toronto
Population totale	663 885	144 575	137 700	3 287 645	4 232 905
Origines arabes	1 965 (0,3%)	585 (0,40%)	295 (0,21%)	71 060 (2,16%)	39 600 (0,93%)

Origine ethnique : fait référence au(x) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) auquel (auxquels) appartenaient les ancêtres du répondant. Un ancêtre est une personne de qui on tient son origine et qui est habituellement plus éloignée qu'un grand-parent. L'ascendance ne devrait pas être confondue avec la citoyenneté ou la nationalité. (définition de Statistique Canada utilisée pour le recensement)

Population née hors du Canada selon le pays ou la région, recensement de 2001.

Pays ou Région	Population née hors du Canada
Algérie	19 095
Égypte	35 975
Maroc	24 640
Autre Afrique du Nord	13 445
Irak	25 830
Liban	67 225
Syrie	15 680
Total	201 890

Source : Statistique Canada, Division de la démographie.

ANNEXE 5 : Quelques listes d'attributs sémiques associés au terme « arabe » recueillies lors de séances de formation données à différents publics québécois francophones

	<u>Femme</u> ,
	Islam
	Musulman
	(Religion)
	Ramadan - (jeûne)
	Femme voilée
	(Coran)
	→ Soumission de la femme aux requêtes du mari
	→ (strictement socio-culturel)
	Pétrole.

Mots et concepts arabe immédiatement couramment.

- | | |
|------------|-----------|
| - Djihad | - Tchador |
| - Intifada | - Shahid |
| - Coran | - ramadan |
| - Imam | |
| - Mosquée | |
| - Burka | |

Femme

- tchador
- soumission de la femme
- grosses familles
- coran
- mosquée
- prière au sol
- j'aimerais sans ma fille
- dires
- chaleur

- terroriste
- religion
- femmes soumises
- respect des traditions

Religion

Submission

Restriction

Superdasee

Obligation

Guerre

femmes traitées
femmes soumises
elles n'ont pas leur mot à dire.

Hommes autoritaires
ils décident de tout.

Monde arabe

- beaux yeux maquillés de khol
- voile
- soumission de la femme
- guerre
- intégrisme
- barbe

- o Pour moi je vois tout de suite l'homme dominant n'ayant aucun respect pour la femme.
- o J'imagine des hommes violents.

~
- la femme est voilée.
- cadre religieux très stricte

Je suis un Homme

♀ . peuple méfiant
 "bête"
 mésogynie (les ♂)
 brusque . . .

Je suis une femme

- musulam
- Allah
- Voile
- pas une grande place dans la société (femme)
- Ramadan
- terroriste

5 nov. 2003

SEXE: Féminin

Danse du ventre
 Ramadan
 Voile
 Polygamie
 Autorité paternelle
 Religion très dominante

FEMMES

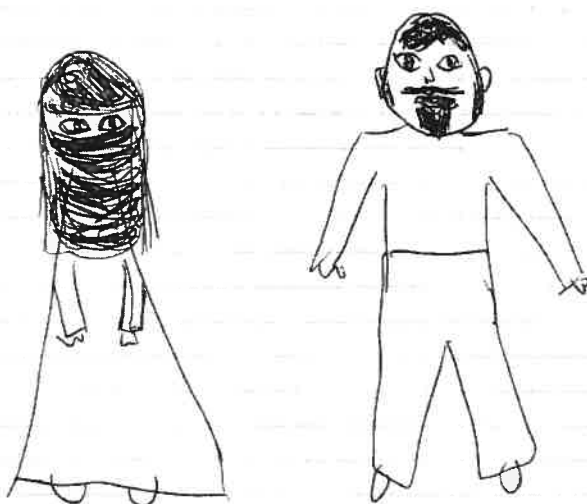
- voile
- femmes
- coran
- masquée
- soumission de la femme

sexe: femme

- Ramadan
- Voile
- Autorité homme
- Darse (rentrée)
- Deserts sucrés
- polygamie
- prières → religion

- Ils vivent sous un dogme
- Ils ne sont pas libres de croire ou non
- la ♀ est dominée par son conjoint
- cadre religieux très stricte.

je suis : Femme



ANNEXE 6 : Images représentant les femmes arabes

« Martial Denis

ur cette terre, les femmes ne possèdent que leur voile et leur tombe. »

Le sous-titre éloquent, tiré des *Filles de Sultana*, best-seller américain de Jean Sasson, illustre à merveille la multitude de stéréotypes accolés aux femmes arabes. Clichés que véhiculent les films et séries télévisées, les articles et revues à grand tirage.

Selon Naïma Bendris, sociologue d'origine marocaine de l'Université de Montréal, « le préjugé le plus tenace, c'est celui de la femme voilée, analphabète, asservie au pouvoir du mâle, absente de l'espace public ». L'image de la danseuse du ventre à l'allure exotique, à la sexualité débridée, s'avère une autre perception très répandue. Le film de Bertolucci, *Un thé au Sahara*, rappelle cette vision qu'ont les Occidentaux à l'égard des Arabes à qui on attribue un comportement étrange, quasi démoniaque.

Des images qui ne sont pas sans mettre en évidence une méconnaissance de la culture arabo-musulmane, mais surtout le manque de rigueur des médias qui tombent dans le piège des idées toutes faites. Conséquence pour les femmes arabes : une insidieuse frustration qui découle du sentiment d'irréalité, d'inexistence face aux perceptions des Occidentaux. En fait, elles en ont ras le bol des



« Le préjugé le plus tenace, c'est celui de la femme voilée, analphabète, asservie au pouvoir du mâle, absente de l'espace public. »

ZOOM
SUR ELLES

LES FAUX PORTÉ-VOIX DES FEMMES ARABES

images négatives qui ont l'effet d'un miroir déformant dans lequel elles ne se reconnaissent pas. Et réclament une approche médiatique plus consciente de la complexité de leur réalité, un appui soutenu pour intégrer le marché de l'emploi ainsi qu'une sensibilité plus fine de la société d'accueil.

Les opinions préconçues ne sont pas le seul obstacle auquel elles se heurtent. Les problèmes de harcèlement sexuel et de discrimination au travail les toucheraient plus que leurs consœurs québécoises. Nadia Ghalem, seule femme d'origine arabe à avoir travaillé à la télévision de Radio-Canada — elle y a été recherchiste, puis animatrice à l'époque de *Femmes d'aujourd'hui* — en sait quelque chose. « Nettement sous-représentées dans les

médias, les femmes arabes sont souvent mises de côté par rapport aux femmes des minorités visibles comme les Noires ou les Asiatiques, qui elles peuvent servir d'alibi pour camoufler la discrimination latente. »

Solidaires des luttes des femmes immigrantes du Québec, les militantes arabes regroupées, entre autres, au sein de l'Association canadienne des femmes arabes et du Comité Femmes du mouvement Alternatives participent à des ateliers d'éducation interculturelle pour abattre le mur des préjugés et tisser des liens de solidarité avec les femmes des pays arabes. Un défi de taille les attend : promouvoir l'ouverture, le respect des différences, gage d'une intégration réussie. ♦

Photo : Agence Stock/Normand Blouin



LE CHOIX DU PRÉSIDENTTM

SOUVENIRS DE^{MC} MARRAKECH COUSCOUS



 PARVE

340 g

*Semoule de blé durum entier à cuisson rapide.
Plat nord-africain traditionnel, faible en gras.*



JAMAIS sans ma fille

BETTY MAHMOODY / WILLIAM HOFFER

